FRANÇOIS
HARTOG

RÉGIMES D'HISTORICITÉ

PRÉSENTISME ET EXPÉRIENCES DU TEMPS

LA LIBRAIRIE
DU XXIe SIÈCLE
SEUIL

FRANÇOIS
HARTOG

RÉGIMES D'HISTORICITÉ

PRÉSENTISME ET EXPÉRIENCES DU TEMPS

LA LIBRAIRIE
DU XXIe SIÈCLE
SEUIL

La librairie du XXIe siècle

Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps. Modernité et nostalgie.*

Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin aux sources du christianisme.*

Sylviane Agacinski, *Drame des sexes. Ibsen, Strindberg, Bergman.*

Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque.*

Henri Atlan, *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité.*

Henri Atlan, *Les Etincelles de hasard I. Connaissance spermatique.*

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard II. Athéisme de l'Écriture.*

Henri Atlan, *L'Utérus artificiel.*

Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la Théorie de l'information.*

Henri Atlan, *De la fraude. Le monde de l'onaa.*

Marc Augé, *Domaines et Châteaux.*

Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.*

Marc Augé, *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction.*

Marc Augé, *Casablanca.*

Marc Augé, *Le Métro revisité.*

Marc Augé, *Quelqu'un cherche à vous retrouver.*

Marc Augé, *Journal d'un SDF. Ethnofiction.*

Jean-Christophe Bailly, *Le Propre du langage. Voyages au pays des noms communs.*

Jean-Christophe Bailly, *Le Champ mimétique.*

Marcel Bénabou, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale.*

Marcel Bénabou, *Pourquoi je n'ai écrit aucun de mes livres.*

Julien Blanc, *Au commencement de la Résistance. Du côté du musée de l'Homme 1940-1941.*

R. Howard Bloch, *Le Plagiaire de Dieu. La fabuleuse industrie de l'abbé Migne.*

Remo Bodei, *La Sensation de déjà vu.*

Ginevra Bompiani, *Le Portrait de Sarah Makolm.*

Julien Bonhomme, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine.*

Yves Bonnefoy, *Lieux et Destins de l'image. Un cours de poétique au Collège de France (1981-1993).*

Yves Bonnefoy, *L'Imaginaire métaphysique.*

Yves Bonnefoy, *Notre besoin de Rimbaud.*

Philippe Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie.*

Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions.*

Jorge Luis Borges, *Cours de littérature anglaise.*

Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques.*

Italo Calvino, *La Machine littérature.*

Paul Celan et Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondance.*

Paul Celan, *Le Méridien & autres proses.*

Paul Celan, *Renverse du souffle.*

Paul Celan et liana Shmueli, *Correspondance.*

Paul Celan, *Partie de neige.*

Paul Celan et Ingeborg Bachmann, *Le Temps du cœur. Correspondance.* Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi.*

Antoine Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie.*

Hubert Damisch, *Un souvenir d'enfance par Piero della Francesca.*

Hubert Damisch, *CINÉ FIL.*

Luc Dardenne, *Au dos de nos images,* suivi de *Le Fils* et *L'Enfant,* par Jean-Pierre et Luc Dardenne.

Michel Deguy, *A ce qui n'en finit pas.*

Daniele Del Giudice, *Quand l'ombre se détache du sol.*

Daniele Del Giudice, *L'Oreille absolue.*

Daniele Del Giudice, *Dans le musée de Reims.*

Daniele Del Giudice, *Horizon mobile.*

Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun.*

Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable.*

Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné.*

Milad Doueihi, *Histoire perverse du cœur humain.*

Milad Doueihi, *Le Paradis terrestre. Mythes et philosophies.*

Milad Doueihi, *La Grande Conversion numérique.*

Milad Doueihi, *Solitude de l'incomparable. Augustin et Spinoza.*

Milad Doueihi, *Pour un humanisme numérique.*

Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et relighn en Afrique contemporaine,* suivi de *La Leçon des prophètes* par Marc Augé.

Pascal Dusapin, *Une musique en train de se faire.*

Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie.*

Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement.*

Arlette Farge, *Le Goût de l'archive.*

Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle.*

Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité au XVIII^e siècle.*

Ariette Farge, *Des lieux pour l'histoire.*

Ariette Farge, *La Nuit blanche.*

Alain Fleischer, *L'Accent, une langue fantôme.*

Alain Fleischer, *Le Carnet d'adresses.*

Alain Fleischer, *Réponse du muet au parlant. En retour à Jean-Luc Gordard.*

Alain Fleischer, *Sous la dictée des choses.*

Lydia Flem, *L'Homme Freud.*

Lydia Flem, *Casanova ou l'Exercice du bonheur.*

Lydia Flem, *La Voix des amants.*

Lydia Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents.*

Lydia Flem, *Panique.*

Lydia Flem, *Lettres d'amour en héritage.*

Lydia Flem, *Comment je me suis séparée de ma fille et de mon quasi-fils.*

Lydia Flem, *La Reine Alice.*

Lydia Flem, *Discours de réception à l'Académie royale de Belgique, accueillie par Jacques De Decker, secrétaire perpétuel.*

Nadine Fresco, *Fabrication d'un antisémite.*

Nadine Fresco, *La mort des juifs.*

Françoise Frontisi-Ducroux, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope…* Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral.*

Jack Goody, *La Culture des fleurs.*

Jack Goody, *L'Orient en Occident.*

Anthony Grafton, *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page.*

Jean-Claude Grumberg, *Mon père. Inventaire,* suivi de *Une leçon de savoir-vivre.*

Jean-Claude Grumberg, *Pleurnichard.*

François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.*

Daniel Heller-Roazen, *Écholalies. Essai sur l'oubli des langues.*

Daniel Heller-Roazen, *L'Ennemi de tous. Le pirate contre les nations.*

Daniel Heller-Roazen, *Une archéologie du toucher.*

Jean Kellens, *La Quatrième Naissance de Zarathushtra. Zoroastre dans l'imaginaire occidental.*

Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan.*

Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne.*
Jean Levi, *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident.*
Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne.*
Claude Lévi-Strauss, *L'Autre Face de la lune. Écrits sur le japon.*
Nicole Loraux, *Les Mères en deuil.*
Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes.*
Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie.*
Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée.*
Sabina Loriga, *Le Petit x. De la biographie à l'histoire.*
Charles Malamoud, *Le Jumeau solaire.*
Charles Malamoud, *La Danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne.*
François Maspero, *Des saisons au bord de la mer.*
Marie Moscovici, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse.*
Michel Pastoureau, *L'Étoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés.*
Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental.*
Michel Pastoureau, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu.*
Michel Pastoureau, *Les Couleurs de nos souvenirs.*

Vincent Peillon, *Une religion pour la République. La foi laïque de Ferdinand Buisson.*
Vincent Peillon, *Eloge du politique. Une introduction au XXI^{e} siècle.*
Georges Perec, *L'infra-ordinaire.*
Georges Perec, *Vœux.*
Georges Perec, *Je suis né.*
Georges Perec, *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifiques.*
Georges Perec, *L. G. Une aventure des années soixante.*
Georges Perec, *Le Voyage d'hiver.*
Georges Perec, *Un cabinet d'amateur.*
Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes.*
Georges Perec, *Penser/Classer.*
Michelle Perrot, *Histoire de chambres.*
J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction.*
Jean Pouillon, *Le Cru et le Su.*
Jérôme Prieur, *Roman noir.*
Jérôme Prieur, *Rendez-vous dans une autre vie.*
Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple.*

Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir.*

Jacques Rancière, *La Fable cinématographique.*

Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels.*

Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'aventure d'une œuvre.*

Jacqueline Risset, *Puissances du sommeil.*

Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire.* Olivier Rolin, *Suite à l'hôtel Crystal.*

Olivier Rolin & Cie, *Rooms.*

Charles Rosen, *Aux confins du sens. Propos sur la musique.*

Israël Rosenfield, *« La Mégalomanie » de Freud.*

Jean-Frédéric Schaub, *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude.*

Francis Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân.*

Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction.*

Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann.*

Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes.*

David Shulman, Velcheru Narayana Rao et Sanjay Subrahmanyam, *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde.*

David Shulman, *Ta'ayush. Journal d'un combat pour la paix. Israël Palestine, 2002-2005.*

Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple.*

Jean Starobinski, *Les Enchanteresses.*

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse.*

Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire.*

Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Lectures de Pessoa.*

Antonio Tabucchi, *Autobiographies d'autrui. Poétiques a posteriori.*

Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne.*

Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist.*

Camille de Toledo, *Le Hêtre et le bouleau. Essai sur la tristesse européenne,* suivi de *L'Utopie linguistique ou la pédagogie du vertige.*

Camille de Toledo, *Vies potentielles.*

Cesar Vallejo, *Poèmes humains* et *Espagne, écarte de moi ce calice.*

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne.*

Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique.*

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines.*

Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II.*

Nathan Wachtel, *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya.*

Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes.*

Nathan Wachtel, *La Logique des bûchers.*

Nathan Wachtel, *Mémoires marranes. Itinéraires dans le* sertáo *du Nordeste brésilien.*

Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde.*

Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante. Trois femmes en marge au XVII*^{e} *siècle.*

LA LIBRAIRIE DU XXIe SIÈCLE
Collection
dirigée par Maurice Olender

ISBN 978-2-02-122844-1

© ÉDITIONS DU SEUIL, SEPTEMBRE 2003

www.seuil.com

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.

Avec le soutien du
CNL
Centre national du livre
www.centrenationaldulivre.fr

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

À Jipé,
dans la lumière de Samzun

Sommaire

Couverture

La librairie du xxie siècle

Copyright

Dédicace

Table des matières

Ordres du temps, régimes d’historicité

- Les brèches
- Du Pacifique à Berlin
- Histoires universelles
- Régimes d’historicité

Ordre du temps 1

- Chapitre 1 - Des îles d’histoire
  Le régime héroïque
- Du mythe à l’événement
- Le travail du malentendu : de l’événement au mythe
- Anthropologie et formes de temporalité

Chapitre 2 - Ulysse et Augustin : des larmes à la méditation
Chaque jour est un premier jour

Les larmes d’Ulysse

Les Sirènes et l’oubli

Ulysse n’a pas lu Augustin

Chapitre 3 - Chateaubriand : entre l’ancien et le nouveau régime d’historicité
Le voyage du jeune Chateaubriand

«Historia magistra vitae »

La malle américaine

L’expérience du temps

Temps du voyage et temps dans le « Voyage »

Les ruines

Ordre du temps 2

Chapitre 4 - Mémoire, histoire, présent
Les crises du régime moderne

La montée du présentisme

Les failles du présent

Mémoire et Histoire

Histoires nationales

Commémorer

Le moment des « Lieux de mémoire »

Chapitre 5 - Patrimoine et présent

Histoire d’une notion

Les Anciens

Rome

La Révolution française

Vers l’universalisation

Le temps de l’environnement

Conclusion – La double dette ou le présentisme du présent

Notes

Index

L’auteur

« – dans le Temps. »
Marcel Proust

Ordres du temps, régimes d'historicité

Qu'il y ait un ordre du temps, nul n'en doute, des ordres plutôt, ayant varié suivant les lieux et les temps. Ordres si impérieux, en tout cas, qu'on s'y plie sans même s'en rendre compte : sans le vouloir ou même en ne le voulant pas, sans le savoir ou en le sachant, tant ils vont de soi. Ordres auxquels on se heurte, si l'on cherche à y contredire. Les rapports qu'une société entretient avec le temps semblent être en effet peu discutables ou guère négociables. Dans *ordre* s'entendent immédiatement la succession et le commandement : les temps, au pluriel, *veulent* ou ne *veulent pas* ; ils *vengent* aussi, *rétablissent* un ordre qui a été perturbé, *font œuvre de justice*. *Ordre du temps* vient ainsi d'emblée éclairer une expression, un peu énigmatique peut-être de prime abord, *régimes d'historicité*.

Au début du 5e siècle avant notre ère, le philosophe grec Anaximandre employait déjà l'expression, justement pour indiquer que « les choses qui sont […] se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps[1] ». Pour Hérodote, l'histoire était, en son fond, l'intervalle – compté en générations – qui faisait passer d'une injustice à sa vengeance ou à sa réparation. Enquêtant en quelque façon sur les délais de la vengeance divine, l'historien est celui qui, grâce à son savoir, peut réunir et donner à voir les deux bouts de la chaîne. Tel est bien le sens de l'histoire du roi Crésus qui, passant du bonheur au malheur, paye à la quatrième génération la faute de son ancêtre Gygès[2]. Ce n'est pas là la voie, celle de l'histoire et de la justice, que nous explorerons ici.

L'ordre du temps, ensuite, rappelle *L'Ordre du discours* de Michel Foucault, court texte programmatique, entraînant : la leçon inaugurale qu'il donna au Collège de France en 1971 et qui fait signe encore comme une invite à réfléchir, à poursuivre le travail, ailleurs, autrement, avec d'autres questions[3]. Faire pour le temps ce que Foucault naguère avait lancé pour le discours, y puiser au moins une inspiration. *L'Ordre du temps*, enfin, c'est le titre même du livre substantiel que l'historien Krzysztof Pomian consacra au temps : une histoire du « temps même », précisait-il, « abordé dans une

perspective encyclopédique », ou encore une histoire « philosophique » du temps[4].

Depuis peu, le temps est venu au centre des préoccupations. Livres, numéros de revues, colloques, un peu partout, en témoignent ; la littérature en traite aussi, à sa façon. « Crise du temps » ont immédiatement diagnostiqué nos généralistes de la pensée ! Certes, mais encore ? L'étiquette signifie au mieux : « Attention problème »[5]. Le travail de Paul Ricœur, ouvert avec *Temps et Récit* (1983) et conclu avec *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000), peut encadrer commodément la période, en montrant un philosophe, qui s'est toujours voulu le contemporain de ses contemporains, d'abord conduit à méditer sur les apories de l'expérience du temps, avant de se montrer préoccupé par « une politique de la juste mémoire ». Mettant « en prise directe l'expérience temporelle et l'opération narrative », *Temps et Récit*, relève Ricœur, « faisait l'impasse sur la mémoire ». C'est bien cette lacune qu'il entendait combler avec ce second livre, en explorant « les niveaux médians » entre temps et récit[6]. De la question de la vérité de l'histoire à celle de la fidélité de la mémoire, sans renoncer ni à l'une ni à l'autre.

Un peu plus tôt déjà, Michel de Certeau avait rappelé d'une phrase, comme en passant, que « sans doute l'objectivation du passé, depuis trois siècles, avait fait du temps l'impensé d'une discipline qui ne cessait de l'utiliser comme un instrument taxinomique[7] ». La remarque invitait à la réflexion. Ces pages sont une manière de m'y essayer, en partant d'une interrogation sur notre présent.

Les brèches

Le cours même de l'histoire récente, qu'ont marquée la chute du mur de Berlin en 1989 et l'effacement de l'idée communiste portée par l'avenir de la Révolution, ainsi que la montée simultanée de multiples fondamentalismes, a brutalement et durablement ébranlé, brouillé nos rapports au temps[8]. L'ordre du temps s'est trouvé mis en question, là comme ici. Mixtes d'archaïsme et de modernité, les phénomènes fondamentalistes sont travaillés, pour partie, par une crise de l'avenir, tandis que les traditions vers lesquelles ils se tournent pour répondre aux malheurs du présent, à défaut de tracer une perspective d'avenir, sont largement « inventées[9] ». Comment, dans ces conditions, articuler passé, présent et futur ? L'histoire, écrivait François Furet en 1995, est redevenue « ce tunnel où l'homme s'engage dans l'obscurité, sans savoir où le conduiront ses actions, incertain sur son destin, dépossédé de l'illusoire sécurité d'une science de ce qu'il fait. Privé de Dieu, l'individu démocratique voit trembler sur ses bases, en cette fin de siècle, la divinité histoire : angoisse qu'il va lui falloir conjurer. À cette menace de l'incertitude se joint dans son esprit le scandale d'un avenir fermé »[10].

Du côté du monde européen, des failles profondes s'étaient toutefois ouvertes bien auparavant : dans l'après-coup de la Première Guerre mondiale, après 1945 aussi, mais différemment. Paul Valéry était un bon sismographe des premières, lui qui, en 1919, évoquait « l'Hamlet européen », regardant « sur une immense terrasse d'Elsinore » « des millions de spectres » : « Il songe à l'ennui de recommencer le passé, à la folie de vouloir innover toujours. Il chancelle entre les deux abîmes. » Ou quand, de manière plus précise encore, il cernait, dans une conférence de 1935, cette expérience de rupture de continuité, donnant à « tout homme » le sentiment d'appartenir « à deux ères ». « D'un côté, continuait-il, un passé qui n'est pas aboli ni oublié, mais un passé duquel nous ne pouvons à peu près rien tirer qui nous oriente dans le présent et nous donne à imaginer le futur. De l'autre, un avenir sans la moindre figure »[11]. Un temps désorienté, donc, placé entre deux *abîmes* ou entre deux *ères*, dont l'auteur

des *Regards sur le monde actuel* avait fait l'expérience, sur laquelle il ne cessait de revenir. Pourraient témoigner aussi d'une expérience analogue Franz Rosenzweig, Walter Benjamin et Gershom Sholem qui, dans l'Allemagne des années 1920, cherchent tous trois une nouvelle vision de l'histoire, répudiant la continuité et le progrès au profit des discontinuités et des ruptures[12].

Dans *Le Monde d'hier*, rédigé avant son suicide en 1942, Stefan Zweig voulait témoigner, lui aussi, des ruptures : « […] entre notre aujourd'hui, notre hier et notre avant-hier, tous les ponts sont rompus[13]. » Mais dès 1946, par un éditorial au titre très parlant, « Face au Vent », Lucien Febvre invitait tous les lecteurs des *Annales* à « faire de l'histoire », en sachant qu'on était désormais entré dans un monde « en état d'instabilité définitive », où les ruines étaient immenses ; mais où il y avait « bien autre chose que les ruines, et plus grave : cette prodigieuse accélération de la vitesse qui, télescopant les continents, abolissant les océans, supprimant les déserts, met en brusque contact des groupes humains chargés d'électricités contraires ». L'urgence, sous peine de ne plus rien comprendre au monde mondialisé de demain, d'aujourd'hui déjà, était de regarder, non en arrière, vers ce qui venait d'avoir lieu, mais devant soi, en avant. « Fini le monde d'hier. À tout jamais fini. Si nous avons une chance de nous en tirer, nous Français – c'est en comprenant, plus vite et mieux que d'autres, cette vérité d'évidence. En lâchant l'épave. À l'eau, vous dis-je, et nagez ferme. » Expliquer « le monde au monde », répondre aux questions que se pose l'homme d'aujourd'hui, telle est donc la tâche de l'historien qui fait face au vent. Du passé il ne s'agit pas de faire table rase, mais de « bien comprendre en quoi il diffère du présent »[14]. En quoi il est passé. Contenu, ton, rythme, tout dans les quelques pages de ce manifeste suggère au lecteur que le temps presse et que le présent commande[15].

Dès les années 1950, Hannah Arendt s'était montrée une observatrice aiguë des brisures du temps, mais ce n'était pas ce qui dans son travail retenait alors le plus l'attention. « Notre héritage n'est précédé d'aucun *testament* », avait écrit le poète René Char dans *Feuillets d'Hypnos*, recueil paru en 1946[16]. Par cet aphorisme, il cherchait à rendre compte de l'étrange expérience de la Résistance, en la saisissant comme un temps d'entre-deux, où un « trésor » avait été découvert et un instant tenu entre les mains, mais

qu'on ne savait ni nommer ni transmettre. Dans le vocabulaire d'Arendt, ce trésor était la capacité à instaurer « un monde commun[17] ». Alors même qu'arrivait la libération de l'Europe, les résistants n'avaient pu rédiger un « testament » où seraient consignées les façons de préserver et, si possible, d'étendre cet espace public qu'ils avaient commencé à créer et où « la liberté pouvait apparaître ». Or, du point de vue du temps, le testament, dans la mesure où il dit « à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir »[18].

En faisant justement de cette formule de Char la phrase d'ouverture de *Between Past and Future* (titre plus précis que sa traduction française, *La Crise de la culture*), Arendt introduisait le concept de « brèche *(gap)* entre le passé et le futur », autour duquel s'organisait le livre, comme « étrange entre-deux dans le temps historique, où l'on prend conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore »[19]. Le temps historique paraissait alors comme à l'arrêt. Par ailleurs, son étude pionnière sur *Les Origines du totalitarisme* l'avait conduite à conclure que « la structure intime de la culture occidentale, avec ses croyances, s'était effondrée sur nos têtes », en particulier le concept moderne d'histoire, fondé sur la notion de processus[20]. Là encore, une expérience de temps désorienté.

En 1968, le monde occidental et occidentalisé était traversé par un spasme qui, entre autres choses, exprimait une remise en cause du progrès capitaliste, c'est-à-dire une mise en doute du temps lui-même comme progrès, comme vecteur en soi d'un progrès en passe de bouleverser le présent. Pour cerner ce moment, les mots de *faille* ou de *brèche* viennent sous la plume des observateurs, même s'ils ne manquent pas de relever que sont omniprésentes les images empruntées aux glorieuses révolutions du passé[21]. Nés, pour la plupart, après 1940, les jeunes révoltés d'alors pouvaient, en France du moins, se tourner à la fois vers les hautes figures de la Résistance et vers les enseignements du *Petit Livre Rouge* du président Mao, ainsi que vers les leçons des communistes vietnamiens, vainqueurs de l'ancienne puissance coloniale à Diên Biên Phû et, bientôt, victorieux de l'Amérique. Dans son dernier roman, Olivier Rolin fait dire à son narrateur, parlant de lui-même à l'adresse de sa jeune interlocutrice : « C'est de là [les années 1940-1945], de ce désastre énorme que tu viens, mon bonhomme :

sans en avoir été. Ta génération est née d'un événement qu'elle n'a pas connu[22]. » Un moment, la crise des années 1970 (d'abord pétrolière) sembla conforter ces remises en cause. D'aucuns vantaient même la « croissance zéro » ! On sortait tout juste des « Trente Glorieuses » de l'après-guerre, années de reconstruction, de modernisation rapide, de course au progrès entre l'Est et l'Ouest sur fond de guerre froide et de mise en place de la dissuasion nucléaire.

Le thème des « retours à » (jusqu'à devenir une formule de prêt-à-penser et de prêt-à-vendre) allait bientôt faire florès. Après la subversion des retours à Freud ou à Marx, vinrent les retours à Kant ou à Dieu, et bien d'autres retours d'un jour se consumant dans leurs proclamations mêmes. Pourtant, les progrès (technologiques), eux, continuaient de galoper, tandis que la société de consommation ne cessait de s'étendre, tout comme la catégorie du présent, dont elle faisait sa cible et qui constituait, en quelque sorte, sa raison sociale. Apparaissaient dans le public les débuts de la révolution informatique, vantant la société de l'information, mais aussi les programmes des biotechnologies. Allait bientôt venir le temps, impérieux s'il en est, de la globalisation : de la *World Economy*, prônant toujours davantage de mobilité et faisant de plus en plus appel au *temps réel* ; mais aussi, simultanément, du *World Heritage*, mis en chartes par l'Unesco. Telle la convention de 1972 «pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel ».

De fait, les années 1980 ont connu le déploiement d'une grande vague : celle de la mémoire. Avec son *alter ego*, plus visible et tangible, le patrimoine : à protéger, répertorier, valoriser, mais aussi repenser. On a élevé des *mémoriaux*, rénové et multiplié les musées, grands et petits. Tout un public ordinaire, soucieux ou curieux de généalogies, s'est mis à fréquenter les Archives. On s'est attaché à la mémoire des lieux, et un historien, Pierre Nora, a proposé, en 1984, le « lieu de mémoire ». Organisatrice de la vaste entreprise éditoriale des *Lieux de mémoire*, la notion résultait d'abord d'un diagnostic porté sur le présent de la France.

Dans le même temps, sortait *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, ce film extraordinairement fort sur le témoignage et les « non-lieux » de la mémoire. En mettant sous les yeux du spectateur des « hommes qui entrent dans leur être de témoin[23] », le film visait en effet à abolir la distance entre

passé et présent : à faire surgir le passé du présent. En 1982 déjà, l'historien américain Yosef Yerushalmi avait publié son livre *Zakhor*, très vite célèbre des deux côtés de l'Atlantique. Avec lui, s'ouvraient les débats sur histoire et mémoire. « Pourquoi, se demandait-il, alors que le judaïsme à travers les âges fut toujours fortement imprégné du sens de l'his1toire, l'historiographie ne tint-elle au mieux qu'un rôle ancillaire parmi les Juifs, et le plus souvent n'en joua-t-elle aucun ? Dans les épreuves que connurent les Juifs, la mémoire du passé fut toujours essentielle, mais pourquoi les historiens n'en furent-ils jamais les premiers dépositaires[24] ?»

Ici un peu plus tôt, là un peu plus tard, cette vague de fond a touché pratiquement tous les rivages du monde, sinon tous les milieux : la vieille Europe d'abord, mais aussi et beaucoup les États-Unis, l'Amérique du Sud après les dictatures, la Russie de la *Glasnost* et les ex-pays de l'Est, l'Afrique du Sud au sortir de l'Apartheid, moins le reste de l'Afrique ainsi que l'Asie et le Moyen-Orient (à la notable exception de la société israélienne). Ayant culminé au milieu des années 1990, le phénomène a suivi des cheminements divers, en fonction de contextes différents. Mais il ne fait pas de doute que les crimes du 20^{e} siècle, avec ses meurtres de masse et sa monstrueuse industrie de la mort, sont les tempêtes d'où sont parties ces ondes mémorielles, qui ont fini par rejoindre et remuer fortement nos sociétés contemporaines. Le passé n'était pas « passé » et, à la deuxième ou troisième génération, il était questionné. D'autres vagues, plus « récentes », telle celle des mémoires communistes, vont cheminer longtemps encore, selon des pas différents et des rythmes décalés[25].

Mémoire est, en tout cas, devenu le terme le plus englobant : une catégorie métahistorique, théologique parfois. On a prétendu faire mémoire de tout et, dans le duel entre la mémoire et l'histoire, on a rapidement donné l'avantage à la première, portée par ce personnage, devenu central dans notre espace public : le témoin[26]. On s'est interrogé sur l'oubli, on a fait valoir et invoqué le « devoir de mémoire » et commencé, parfois aussi, à stigmatiser des abus de la mémoire ou du patrimoine[27].

Du Pacifique à Berlin

Dans mon travail je n'ai pas étudié directement ces événements massifs. N'étant ni historien du contemporain ni analyste de l'actualité, j'ai engagé mes recherches sur d'autres chemins. Ce ne sont pas non plus directement ceux de la théorie de l'histoire, mais je m'efforce, chaque fois que je le puis, de réfléchir sur l'histoire en faisant de l'histoire. Il ne s'agit donc pas de proposer après d'autres, mieux que d'autres, une explication générale ou plus générale de ces phénomènes historiques contemporains. Différente est mon approche, autre mon propos. Ces phénomènes, je les saisis de biais, en m'interrogeant sur les temporalités qui les structurent ou les ordonnent. Par quel ordre du temps sont-ils portés ? De quel ordre sont-ils les porteurs ou les symptômes ? De quelle « crise » du temps, les indices ?

Pour ce faire, il convient de trouver quelques points d'entrée. Historien de l'histoire, entendue comme une forme d'histoire intellectuelle, j'ai peu à peu fait mien le constat de Michel de Certeau. Le temps est devenu à ce point l'ordinaire de l'historien qu'il l'a naturalisé ou instrumentalisé. Il est impensé, non pas parce qu'il serait impensable, mais parce qu'on ne le pense pas ou, plus simplement, qu'on n'y pense pas. Historien m'efforçant d'être attentif à mon temps, j'ai ainsi, comme beaucoup d'autres, observé la montée rapide de la catégorie du présent jusqu'à ce que s'impose l'évidence d'un présent omniprésent[28]. Ce que je nomme ici « présentisme ».

Peut-on mieux cerner ce phénomène ? Quelle est sa portée ? Quel sens lui attribuer ? Par exemple, dans le cadre de l'histoire professionnelle française, l'apparition d'une histoire se revendiquant, à partir des années 1980, comme « Histoire du temps présent » a accompagné ce mouvement. Pour René Rémond, un de ses avocats les plus constants, « l'histoire du temps présent est une bonne médication contre la rationalisation *a posteriori*, contre les illusions d'optique que peuvent entraîner la distance et l'éloignement[29] ». Aux demandes multiples d'histoire contemporaine ou très contemporaine, la profession a été sollicitée, parfois sommée de répondre. Présente sur différents fronts, cette histoire s'est trouvée, en particulier, placée sous les projecteurs de l'actualité judiciaire, lors des

procès pour crimes contre l'humanité qui ont pour caractéristique première d'avoir affaire à la temporalité inédite de l'imprescriptible[30].

Pour mener cette enquête, la notion de régime d'historicité m'a paru opératoire. Je l'avais glissée une première fois en 1983, pour rendre compte d'un aspect – le plus intéressant selon moi – des propositions de l'anthropologue américain Marshall Sahlins, mais elle n'avait sur le moment guère retenu l'attention : la mienne à peine plus que celle des autres[31]. Il allait falloir d'autres temps ! Repartant des réflexions de Claude Lévi-Strauss sur les sociétés « chaudes » et les sociétés « froides », Sahlins cherchait en effet à cerner la forme d'histoire qui avait été propre aux îles du Pacifique. Ayant pour ainsi dire laissé l'expression de côté, sans l'élaborer davantage, je l'ai retrouvée, non plus chez les Sauvages cette fois et dans le passé, mais au présent et ici ; plus exactement, après 1989, elle s'est imposée presque d'elle-même comme une des façons d'interroger une conjoncture, où la question du temps devenait un enjeu fort, un problème : une hantise parfois.

Dans l'intervalle, je m'étais familiarisé avec les catégories métahistoriques de l'« expérience » et de l'« attente », telles que les avait travaillées l'historien allemand Reinhart Koselleck, en vue d'élaborer une sémantique des temps historiques. Interrogeant les expériences temporelles de l'histoire, il recherchait en effet « comment dans chaque présent, les dimensions temporelles du passé et du futur avaient été mises en relation[32] ». C'est justement là qu'il était intéressant d'enquêter, en prenant en compte les tensions existant entre champ d'expérience et horizon d'attente et en étant attentif aux modes d'articulation du présent, du passé et du futur. La notion de régime d'historicité pouvait ainsi bénéficier d'une mise en dialogue (fût-ce par mon truchement) de Sahlins avec Koselleck : de l'anthropologie avec l'histoire.

Un colloque, conçu par l'helléniste Marcel Detienne, comparatiste plus que résolu, fut l'occasion de la reprendre et de la travailler en commun avec un anthropologue, Gérard Lenclud. C'était une façon de poursuivre, en le déplaçant quelque peu, le dialogue, intermittent mais récurrent, languissant parfois mais jamais abandonné, entre anthropologie et histoire que Claude Lévi-Strauss avait ouvert en 1949. « Régime d'historicité », écrivions-nous alors, pouvait s'entendre de deux façons. Dans une acception restreinte,

comment une société traite son passé et en traite. Dans une acception large, où régime d'historicité servirait à désigner « la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine[33] ». Comment, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss (sur lesquels je reviendrai plus loin), elle « réagit » à un « degré d'historicité » identique pour toutes les sociétés. Plus précisément, la notion devait pouvoir fournir un instrument pour comparer des types d'histoire différents, mais aussi et même d'abord, ajouterais-je maintenant, pour mettre en lumière des modes de rapport au temps : des formes de l'expérience du temps, ici et là-bas, aujourd'hui et hier. Des manières d'être au temps. Si, du côté de la philosophie, l'historicité, dont Paul Ricœur a retracé la trajectoire depuis Hegel jusqu'à Heidegger, désigne « la condition d'être historique[34] », ou encore « l'homme présent à lui-même en tant qu'histoire[35] », ici nous serons d'abord attentifs à la diversité des régimes d'historicité.

Enfin, elle m'a accompagné lors d'un séjour à Berlin, au *Wissenschaftskolleg* en 1994, alors que les traces du Mur n'avaient pas encore disparu, que le centre-ville n'était que travaux et chantiers, déjà en cours ou encore à venir, qu'on disputait déjà de la reconstruction ou non du Château royal, et que les grandes façades délabrées, grêlées de mitraille, des immeubles de l'Est rendaient visible un temps qui, là, s'était écoulé autrement. Il serait évidemment faux de dire qu'il s'était figé. Avec ses grands espaces vides, ses friches et ses « ombres », Berlin me faisait l'effet d'une ville pour historiens, où davantage qu'ailleurs pouvait affleurer l'impensé du temps (pas seulement l'oubli, le refoulé, le dénié).

Plus qu'aucune autre ville d'Europe, du monde peut-être, Berlin a, tout au long des années 1990, fait travailler des milliers de personnes, du terrassier immigré aux grands architectes internationaux. Aubaine des urbanistes et des journalistes, elle est devenue un point de passage obligé, voire à la mode, un « bon sujet », un laboratoire, un lieu de « réflexion ». Elle a suscité des commentaires innombrables et de multiples controverses ; elle a fait produire des masses d'images, de paroles et de textes, probablement quelques grands livres aussi[36]. Sans oublier les souffrances et les désillusions charriées par ces bouleversements. Car, là plus encore qu'ailleurs, le temps était un problème, visible, tangible, inéludable. Quels rapports entretenir avec le passé, les passés bien sûr, mais aussi, et

fortement, avec le futur ? Sans oublier le présent ou, inversement, en ne risquant de ne plus voir que lui : comment, au sens propre du mot, l'habiter ? Que détruire, que conserver, que reconstruire, que construire et comment ? Ce sont autant de décisions et d'actions qui engagent un rapport explicite au temps. Qui crève à ce point les yeux qu'on s'emploie à ne pas le voir ?

De part et d'autre d'un mur, qui allait devenir peu à peu un mur de temps, on s'était d'abord employé à effacer le passé. Déclarer, comme Hans Scharoun : « On ne peut pas vouloir en même temps construire une société nouvelle et reconstruire les bâtiments anciens », pouvait en fait valoir pour les deux côtés[37]. Architecte renommé, Scharoun, qui avait présidé la commission d'urbanisme et d'architecture tout de suite après la guerre, a construit, notamment, l'auditorium de la Philharmonie. Ville emblématique, lieu de mémoire pour une Europe prise dans son ensemble, pour le dire vite, entre amnésie et devoir de mémoire, telle est Berlin à l'orée du 21e siècle. Là, aux yeux du flâneur-historien, se donnent encore à voir des bribes, des traces, des marques d'ordres du temps différents, comme on parle d'ordres en architecture.

Ainsi, formée sur les rivages des îles du Grand Pacifique, la notion a abordé, pour finir, à Berlin, au cœur même de l'histoire européenne moderne. C'est là que, retravaillée, elle a finalement pris forme pour moi. Sous le titre *Ordre du temps 1*, nous allons d'abord nous rendre des îles Fidji à Schérie, ou du Pacifique étudié par Sahlins à la mer des traversées d'Ulysse, le héros d'Homère. Ce sera un double exercice de « regard éloigné » et un premier essai de la notion. Avant qu'une grande traversée ne nous fasse rallier presque directement la fin du 18e siècle européen, une courte escale, intitulée « Ulysse n'a pas lu Augustin », permettra de faire une place à l'expérience chrétienne du temps, à un ordre chrétien du temps et, peut-être, à un régime chrétien d'historicité.

Ensuite, pour ce moment si fort de crise du temps en Europe, en amont et en aval de la Révolution française, Chateaubriand sera notre principal guide. Il nous mènera de l'Ancien au Nouveau Monde, de France en Amérique et retour. Voyageur infatigable, « nageur », comme il l'écrira à la fin des *Mémoires d'Outre-Tombe*, qui s'est rencontré « au confluent de deux fleuves », il apparaît pris entre deux ordres du temps et tiraillé entre deux

régimes d'historicité : l'ancien et le nouveau, le régime moderne. Car son écriture n'a jamais cessé de partir de ce changement de régime et de revenir sur cette brèche du temps, ouverte par 1789.

Avec *Ordre du temps 2*, c'est, en second lieu, notre contemporain que nous interrogerons, cette fois directement, à partir de ces deux maîtres mots que sont la mémoire et le patrimoine. Beaucoup sollicités, abondamment glosés et déclinés de multiples façons, ces mots clés ne seront pas déployés, ici, pour eux-mêmes, mais traités uniquement comme des indices, des symptômes aussi de notre rapport au temps – des façons diverses de traduire, réfracter, suivre, contrecarrer l'ordre du temps : comme témoignant des incertitudes ou d'une « crise » de l'ordre présent du temps. Une question nous accompagnera : un nouveau régime d'historicité, centré sur le présent, est-il en train de se formuler[38] ?

Histoires universelles

Les grandes « chronosophies », ces mixtes de prophéties et de périodisations, puis les discours sur l'histoire universelle – de Bossuet à Marx, en passant par Voltaire, Hegel et Comte, sans oublier Spengler ou Toynbee – n'ont pas manqué tout au long de l'histoire[39]. Lancées par des interrogations sur l'avenir, ces constructions, si différents qu'aient pu être les présupposés qui les portaient (qu'elles aient au total privilégié une perspective cyclique ou linéaire), ont cherché fondamentalement à saisir les rapports entre le passé et le futur. À les découvrir, à les fixer : à les maîtriser, pour comprendre et prévoir. À l'entrée de cette longue galerie, depuis longtemps ruinée, nous pourrions d'abord nous arrêter un instant devant la statue apparue en rêve à Nabuchodonosor, le roi de Babylone.

C'était une statue immense, précise la description, « dont la tête était d'or fin, la poitrine et les bras, d'argent ; les reins et les cuisses, de bronze ; / les jambes, de fer ; les pieds, en partie de fer et en partie d'argile ». Voilà qu'une pierre tombée d'on ne sait où vint pulvériser la statue des pieds à la tête. Admis en présence du roi, le prophète Daniel, seul capable d'interpréter le songe, commence par déclarer : « Il y a un Dieu dans les cieux qui révèle les mystères et a fait connaître au roi Nabuchodonosor ce qui arrivera dans la suite des jours. » À chaque métal et à chaque partie, explique-t-il, correspond une monarchie : à une première monarchie succédera une deuxième, puis une troisième et une quatrième, avant que n'advienne, pour finir, la cinquième, qui sera pour l'éternité le royaume de Dieu[40]. Tel est le sens de la vision.

Daté de l'année 164-163 avant notre ère, le livre de Daniel a en vue les royautés babylonienne, mède, perse et macédonienne, avec Alexandre et ses successeurs. Les auteurs du livre combinent de manière unique un schéma métallique avec celui de la succession des empires, présent chez les historiens grecs depuis Hérodote déjà. Mais de ce mixte ils font tout autre chose, en l'inscrivant dans une perspective apocalyptique[41]. Par la suite, l'identification des monarchies a pu varier, les Mèdes disparaître et les Romains fermer la série pour longtemps, la valeur prophétique du schéma général n'en demeurait pas moins inentamée.

Une autre structure, de grande portée également, a été celle des âges du monde. Au 5e siècle de notre ère, Augustin reprit et illustra durablement le modèle des sept âges du monde. Il servait encore d'armature au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet à la fin du 17e siècle. Déroulant sous les yeux du dauphin « l'ordre des temps », celui-ci reprend « cette célèbre division que font les chronologistes de la durée du monde[42] ». Adam inaugurait le premier, tandis que le sixième était ouvert par Jésus. Il correspondait au sixième jour, était aussi l'âge de la vieillesse, et devait durer jusqu'à la fin du monde[43]. Mais ce « temps intermédiaire » était à la fois vieillesse et renouveau, dans l'attente du sabbat du septième jour qui apporterait le repos éternel dans la vision de Dieu.

Sur ces trames (celles des âges et de la succession des empires, à quoi est venu s'ajouter plus tard le concept du transfert *(translatio)* de l'empire), très longtemps présentes et efficientes dans l'histoire occidentale, s'opéra d'abord avec l'humanisme un partage en Temps anciens, Moyen Âge *(Media Aetas)* et Temps modernes. Puis l'ouverture du futur et du progrès se dissocia progressivement et toujours davantage de l'espérance de la fin. Par temporalisation de l'idéal de la perfection[44]. On est alors passé de la perfection à la perfectibilité et au progrès. Et ce, jusqu'au point de dévaloriser au nom du futur le passé, dépassé, mais aussi le présent. N'étant rien d'autre que la veille du lendemain, meilleur sinon « radieux », il pouvait, voire devait être sacrifié.

L'évolutionnisme du 19e siècle naturalisa le temps, tandis que s'allongeait de plus en plus le passé de l'homme. Les 6 000 ans de la Genèse n'étaient plus qu'un conte pour enfants. On eut ainsi comme opérateurs les progrès de la Raison, les stades de l'évolution ou la succession des modes de production, et tout l'arsenal de la philosophie de l'histoire. Ce fut aussi l'âge d'or des grandes philosophies de l'histoire, auxquelles succédèrent, dans les années 1920, les diverses méditations sur la décadence et la mort des civilisations. *Le Déclin de l'Occident* de Spengler, mais aussi Valéry, déjà évoqué, « désespérant » de l'histoire et prenant acte du caractère mortel des civilisations[45]. L'histoire universelle conquérante et optimiste semblait avoir fait son temps. L'entropie gagnait et finirait par l'emporter.

Dans ces mêmes années, l'histoire, celle du moins qui ambitionnait de devenir une science sociale, se mettait sérieusement en quête d'autres temporalités, plus profondes, plus lentes, plus effectives. À la recherche de cycles, attentive aux phases et aux crises, elle se fit histoire des prix[46]. Ce fut le premier programme d'une histoire économique et sociale, tel qu'il s'est formulé, en France, autour des premières *Annales*. Après la Seconde Guerre mondiale, trois traits ressortent quant au temps. L'archéologie et l'anthropologie physique ne cessent de déplacer et de reculer dans le temps l'apparition des premiers hominidés. On compte désormais en millions d'années. La « révolution néolithique » s'est en somme passée hier, alors la révolution industrielle ! Chez les historiens, Fernand Braudel propose à tous les praticiens des sciences sociales la longue durée et invite à prendre en charge « la pluralité du temps social[47] ». Attentive aux structures, soucieuse des niveaux et des registres, chacun avec leurs temporalités propres, l'histoire se donne, pour sa part, comme « dialectique de la durée ». Il n'y a plus un temps unique et, si le temps est acteur, c'est un acteur multiforme, protéiforme, anonyme aussi, s'il est vrai que la longue durée est cette « énorme surface d'eau quasi stagnante » qui, irrésistiblement, « entraîne tout sur elle ».

Le troisième trait enfin, le plus important pour notre propos, est la reconnaissance de la diversité des cultures. *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss, commandité et publié par l'Unesco en 1952, en est le texte de référence[48]. Dans ces pages, il commence par critiquer le « faux évolutionnisme », dénoncé comme l'attitude qui consiste pour le voyageur occidental à croire « retrouver », par exemple, l'âge de la pierre chez les indigènes d'Australie ou de Papouasie. Le progrès ensuite est fortement mis en perspective. Les formes de civilisation que nous étions portés à imaginer « comme *échelonnées dans le temps* » doivent bien plutôt être vues comme « *étalées dans l'espace* ». Aussi l'humanité « en progrès ne ressemble-t-elle guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à toutes celles dont la conquête lui est acquise ; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés. […] C'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable »[49].

À cette première relativisation, de principe, il faut encore en ajouter une seconde, liée à la position même de l'observateur. Pour se faire comprendre, Lévi-Strauss fait alors appel aux rudiments de la théorie de la relativité : « Afin de montrer que la dimension et la vitesse de déplacement des corps ne sont pas des valeurs absolues, mais des fonctions de la position de l'observateur, on rappelle que, pour un voyageur assis à la fenêtre d'un train, la vitesse et la longueur des autres trains varient selon que ceux-ci se déplacent dans le même sens ou dans un sens opposé. Or, tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train[50]. »

Dernier argument enfin, qui pourrait sembler contredire le précédent, il n'existe pas de société cumulative « en soi et par soi » : une culture isolée ne saurait être cumulative. Les formes d'histoire les plus cumulatives ont en effet été atteintes par des sociétés « combinant leurs jeux respectifs », volontairement ou involontairement. D'où la thèse finale du livre, le plus important est *l'écart différentiel* entre les cultures. C'est là que réside leur « véritable contribution » culturelle à une histoire millénaire, et non dans « la liste de leurs inventions particulières »[51]. Aussi, maintenant qu'on est entré dans une civilisation mondiale, la diversité devrait être préservée, mais à la condition de l'entendre moins comme contenu, que comme forme : compte surtout « le fait » même de la diversité, et moins « le contenu historique que chaque époque lui a donné[52] ». À travers ses conventions et ses chartes, l'Unesco a entendu (partiellement au moins) le message. Puisque est en cours d'élaboration une convention internationale sur la diversité culturelle. Tels sont les principaux points d'un texte, salué un temps comme « le dernier en date des grands discours sur l'histoire universelle[53] ».

Mais, en 1989 justement, le genre a soudain retrouvé une large audience avec « La fin de l'Histoire ?» de Francis Fukuyama. Comme pour une nouvelle, mais aussi une ultime floraison ? D'abord présentée sous la forme d'un article qui a fait le tour du monde, la thèse, reprise ensuite en livre, entendait suggérer que la démocratie libérale pourrait bien constituer « la forme finale de tout gouvernement humain » et donc, en ce sens, « la fin de l'Histoire ». « L'apparition de forces démocratiques dans des parties du monde où l'on ne s'attendait pas à leur présence, l'instabilité des formes

autoritaires de gouvernement et la complète absence d'alternatives *théoriques* cohérentes à la démocratie libérale nous forcent ainsi à reposer l'ancienne question : existe-t-il, d'un point de vue beaucoup plus "cosmopolitique" que cela n'était possible du temps de Kant, une histoire universelle de l'homme ?»[54]. Pour Fukuyama, la réponse est oui. Mais pour ajouter aussitôt : elle est achevée[55].

Régimes d'historicité

Où situer la notion de régime d'historicité dans cette galerie de grandes références parcourue au pas de course ? Sa prétention est infiniment plus modeste et sa portée, si elle en a une, bien plus limitée ! Simple outil, le régime d'historicité ne prétend pas dire l'histoire du monde passé, et moins encore de celui à venir. Ni chronosophie ni discours sur l'histoire, il ne sert pas non plus à dénoncer le temps présent, ou à le déplorer, mais au mieux à l'éclairer. L'historien a maintenant appris à ne revendiquer aucun point de vue surplombant. Ce qui ne l'oblige nullement à vivre la tête dans le sable, ou dans les seules archives et calfeutré dans *sa* période. Il ne cherche pas davantage à réactiver une histoire mue par un temps unique, réglé lui-même par le seul *staccato* de l'événement ou, au contraire, par les lenteurs de la longue ou très longue durée. Il n'est pas question de se priver de toutes les ressources d'intelligibilité apportées par la reconnaissance de la pluralité du temps social. De tous ces temps feuilletés, imbriqués, décalés, chacun avec son rythme propre, dont Fernand Braudel, suivi par beaucoup d'autres, a été le découvreur passionné. Ils ont considérablement enrichi, en l'affinant et le complexifiant, le questionnaire des sciences sociales.

Formulée à partir de notre contemporain, l'hypothèse du régime d'historicité devrait permettre le déploiement d'un questionnement historien sur nos rapports au temps. Historien, en ce sens qu'il joue sur plusieurs temps, en instaurant un va-et-vient entre le présent et le passé ou, mieux, des passés, éventuellement très éloignés, tant dans le temps que dans l'espace. Ce mouvement est sa seule spécificité. Partant de diverses expériences du temps, le régime d'historicité se voudrait un outil heuristique, aidant à mieux appréhender, non le temps, tous les temps ou le tout du temps, mais principalement des moments de crise du temps, ici et là, quand viennent, justement, à perdre de leur évidence les articulations du passé, du présent et du futur. N'est-ce pas d'abord cela une « crise » du temps ? Ce serait ainsi une façon d'éclairer, presque de l'intérieur, les interrogations d'aujourd'hui sur le temps, marqué par l'équivocité des catégories : a-t-on affaire à un passé oublié ou trop rappelé, à un futur qui a presque disparu de l'horizon ou à un avenir surtout menaçant, un présent

sans cesse consumé dans l'immédiateté ou quasiment statique et interminable, sinon éternel ? Ce serait aussi une façon de jeter un éclairage sur les débats multiples, ici et là, sur la mémoire et l'histoire, la mémoire contre l'histoire, sur le jamais assez ou le déjà trop de patrimoine.

Opératoire dans l'espace d'interrogation ainsi produit, la notion vaudrait par et pour ces mouvements d'aller et retour. Si du temps, chaque être a, depuis toujours, une expérience, on ne vise pas ici à la prendre en compte en son entier, en allant du plus vécu au plus élaboré, du plus intime au plus partagé, du plus organique au plus abstrait[56]. L'attention, faut-il le répéter, se porte d'abord et surtout sur les catégories qui organisent ces expériences et permettent de les dire, plus précisément encore sur les formes ou les modes d'articulation de ces catégories ou formes universelles que sont le passé, le présent et le futur[57]. Comment, selon les lieux, les temps et les sociétés, ces catégories, à la fois de pensée et d'action, sont-elles mises en œuvre et viennent-elles à rendre possible et perceptible le déploiement d'un ordre du temps ? De quel présent, visant quel passé et quel futur, s'agit-il ici ou là, hier ou aujourd'hui ? L'analyse se focalise donc sur un en-deçà de l'histoire (comme genre ou discipline), mais toute histoire, quel que soit pour finir son mode d'expression, présuppose, renvoie à, traduit, trahit, magnifie ou contredit une ou des expériences du temps. Avec le régime d'historicité on touche ainsi à l'une des conditions de possibilité de la production d'histoires : selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d'histoire sont possibles et d'autres non.

Le temps historique, si l'on suit Reinhart Koselleck, est produit par la distance qui se crée entre le champ d'expérience, d'une part, et l'horizon d'attente, d'autre part : il est engendré par la tension entre les deux[58]. C'est cette tension que le régime d'historicité se propose d'éclairer, c'est sur cette distance que travaillent ces pages. Plus exactement encore, sur les types de distance et les modes de tension. Pour Koselleck, la structure temporelle des temps modernes, marquée par l'ouverture du futur et par le progrès, est caractérisée par l'asymétrie entre l'expérience et l'attente. Depuis la fin du 18^{e} siècle, cette histoire peut se schématiser comme celle d'un déséquilibre qui n'a cessé de croître entre les deux, sous l'effet de l'accélération. Si bien que la formule « Plus mince est l'expérience, plus grande devient l'attente » pourrait résumer cette évolution. En 1975 encore, Koselleck s'interrogeait

sur ce que pourrait être une « fin » ou une sortie des temps modernes. Ne se signalerait-elle pas par une formule du genre : « Plus grande est l'expérience, plus prudente et ouverte l'attente »[59] ?

Or, n'est-ce pas une configuration passablement différente qui s'est imposée depuis ? Celle, au contraire, d'une distance devenue maximale entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente, à la limite de la rupture. De sorte que l'engendrement du temps historique semble comme suspendu. D'où peut-être cette expérience contemporaine d'un présent perpétuel, insaisissable et quasiment immobile, cherchant malgré tout à produire pour lui-même son propre temps historique. Tout se passe comme s'il n'y avait plus que du présent, sorte de vaste étendue d'eau qu'agite un incessant clapot. Convient-il alors de parler de fin ou de sortie des temps modernes, c'est-à-dire de cette structure temporelle particulière ou du régime moderne d'historicité ? nous n'en savons rien encore. De crise sûrement. C'est ce moment et cette expérience contemporaine du temps que je désigne comme présentisme.

Ni discours sur l'histoire universelle, ni histoire du temps, ni même traité sur la notion de régime d'historicité, ces pages s'attachent donc à des moments d'histoire et à certains mots du moment, élisent quelques personnages fameux et lisent ou relisent plusieurs textes, en les questionnant tous du point de vue des formes de l'expérience du temps qui les constituent ou les habitent, à leur insu parfois. L'enquête ne vise pas à dénombrer tous les régimes d'historicité qui ont pu avoir cours dans la longue histoire des sociétés humaines. Lancée par la conjoncture présente, la réflexion ne cesse de la mettre à distance, en remontant loin dans le temps, pour s'efforcer d'y mieux revenir, mais sans jamais céder à l'illusion de la surplomber. Une fois encore, par conviction intellectuelle et par goût, j'ai opté pour « le mouvement qui déplace les lignes », privilégiant les limites et les seuils, les moments d'inflexion ou de retournement, les discordances.

Telle était déjà la dynamique organisatrice de mon livre *Le Miroir d'Hérodote*. Placé à l'orée de l'Histoire occidentale, de quel côté du seuil était donc Hérodote ? En deçà ou au-delà ? Pas encore ou, déjà, historien ? Père de l'histoire ou menteur ? Il en est allé de même quand, dans l'espace plus réduit et plus contraint aussi de l'historiographie française, j'ai

rencontré Fustel de Coulanges. Avec lui, je l'ai traversée sur un siècle. Né en 1830 et mort l'année du centenaire de la Révolution française, il a été historien, sûrement, presque jusqu'à l'excès, mais il n'en a pas moins été en porte à faux : par rapport à une histoire-science dont il a, pourtant, été un des plus austères promoteurs, par rapport à une nouvelle Sorbonne qui a, pourtant, créé pour lui la première chaire d'histoire médiévale ; et c'est ce porte-à-faux même, qui a duré au-delà de sa mort, qui m'a permis de constituer le *cas* Fustel. Quant à Ulysse, celui de *Mémoire d'Ulysse*, livre d'interrogations sur la frontière culturelle dans le monde antique, il est pour moi emblématique de cette perspective. Comme voyageur inaugural et homme-frontière, il est celui qui ne cesse de poser des frontières et de les traverser, au risque de se perdre. Avec la cohorte de ceux qui l'ont suivi, voyageurs à un titre ou un autre dans l'espace de la culture grecque, il trace les contours d'une identité grecque. Avec eux se sont construits, dans l'espace et la longue durée d'une culture, ces *itinéraires* grecs, attentifs aux moments de crise où les perceptions se troublent, s'infléchissent, se reformulent.

Aujourd'hui, avec les régimes d'historicité, l'objet est autre, la conjoncture aussi. Il s'agit d'un nouvel *itinéraire*, entre expériences du temps et histoires cette fois, se développant dans un moment de crise du temps. La perspective s'est élargie, le présent est plus directement présent, mais perdure la manière de voir et de faire, d'avancer : ce qui est devenu ma manière de travailler.

*

Mes remerciements vont à Jean-Pierre Vernant, qui m'a encouragé à écrire ce livre et en a été le premier lecteur. Merci à Maurice Olender, qui m'a proposé de le faire, ainsi qu'à Gérard Lenclud, Éric Michaud, Jacques Revel et Michael Werner. Merci enfin aux auditeurs de mon séminaire, qui ont enduré ces « régimes ».

ORDRE DU TEMPS 1

CHAPITRE 1

Des îles d'histoire

Dans une conférence, significativement intitulée « Autres temps, autres mœurs : l'anthropologie de l'histoire », Marshall Sahlins estimait, en écho à une interrogation de Jean-Paul Sartre, que « le jour était arrivé de constituer une anthropologie structurale, historique ». C'est-à-dire de « faire éclater le concept d'histoire à partir de l'expérience anthropologique de la culture »[1]. Voilà pourquoi nous commencerons par cette expérience-là, en prenant pour guide Sahlins, dont la conférence voulait constituer ce « jour » ou, à tout le moins, son aube et ses promesses. C'est cet *éclatement*, annoncé ou recherché, qui m'intéresse et, du même coup, la confirmation que « les histoires jusque-là obscures » de ces îles « méritent d'avoir une place à côté de l'autocontemplation du passé européen »[2]. Pas seulement comme histoires à côté, mais aussi comme contribution venue d'à côté à une réflexion sur l'histoire et le temps historique.

Nous étions alors en 1982 : un autre temps déjà, sinon d'autres mœurs ! De quoi était-il alors question ? Cette proposition d'*anthropologie historique*, Sahlins l'a élaborée à partir des îles lointaines du Grand Pacifique, dont il est devenu l'ethnologue et l'historien, voire l'archiviste patient. Au fil des ans, des enquêtes, des dépouillements d'archives, il a fait de ces îles, Hawaii en particulier (dominée par l'emblématique figure du capitaine Cook, dont il nous a retracé la double apothéose[3]), un point de passage obligé de la réflexion sur anthropologie et histoire, et d'abord sur les formes d'histoire. De là, le Sherlock Holmes du Pacifique Sud a, plus d'une fois, interpellé ses collègues, anthropologues et historiens[4]. Tant et si bien que de *Supplément* en *Supplément au Voyage de Cook*, il a fini par rédiger, un article après l'autre, un *Supplément* à *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss[5], qui a été au départ un de ses principaux inspirateurs. C'est là le premier trait de cet autre temps, un structuralisme revisité à la lumière des apports de la pragmatique du langage, dans le but de réussir

enfin les noces de l'histoire et de la méthode structurale, en commençant par sortir des fausses oppositions binaires qu'elle avait fait fleurir. À celle, en particulier, de l'événement et de la structure, il propose de substituer la notion de « structure de la conjoncture[6] ».

D'où partait-il ? En 1960, Lévi-Strauss avait lancé la distinction, très vite fameuse, farouchement disputée et jusqu'à aujourd'hui mal comprise, entre sociétés « froides » et sociétés « chaudes »[7]. Les premières, notait-il, sont proches du « zéro de température historique », et nous paraissent inspirées par « le souci prédominant de persévérer dans leur être », alors que les secondes ont une température plus haute ou, plus exactement, « connaissent des écarts entre les températures internes du système », d'où elles extraient du « devenir et de l'énergie ». Ce sont les sociétés qui « intériorisent, si l'on peut dire, l'histoire pour en faire le moteur de leur développement »[8]: les sociétés européennes, en premier lieu. La métaphore inspiratrice était très clairement celle de la machine à vapeur et du moteur à explosion, même si, pour Lévi-Strauss, comme nous l'avons vu déjà, le premier moment de réchauffement avait été provoqué par la révolution néolithique, dont la révolution industrielle n'était, somme toute, qu'un récent avatar.

Surtout, revenant plus de vingt ans plus tard sur sa distinction, il précisait qu'il fallait la prendre pour ce qu'elle était : un modèle. En présentant deux états qui, à l'instar de l'état de nature de Rousseau, « n'existent pas, qui n'ont pas existé, n'existeront jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes », la visée était en effet, d'abord et avant tout, « heuristique ». « Toutes les sociétés, ajoutait-il encore, sont historiques au même titre, mais certaines l'admettent franchement, tandis que d'autres y répugnent et préfèrent l'ignorer. Si donc on peut à bon droit ranger les sociétés sur une échelle idéale en fonction non de leur *degré d'historicité* qui est pareil pour toutes, mais de la manière dont elles le ressentent, il importe de repérer et d'analyser les cas limites : dans quelles conditions et sous quelles formes la pensée collective et les individus s'ouvrent-ils à l'histoire ? Quand et comment, au lieu de la regarder comme un désordre et une menace, voient-ils en elle un outil pour agir sur le présent et le transformer[9] ?» Si, pour reprendre les termes mêmes de Lévi-Strauss, le degré d'historicité des sociétés est le même, « l'image subjective qu'elles se font d'elles-mêmes » et « la manière dont elles ressentent » cette historicité,

elles, varient. La conscience qu'elles en ont et l'usage qu'elles en font ne sont pas identiques. Ou, dit autrement, diffèrent des unes aux autres les modes d'historicité, c'est-à-dire les manières de vivre et de penser cette historicité, d'en user aussi, les façons d'articuler passé, présent et futur : leurs régimes d'historicité.

En 1998 enfin, il a estimé nécessaire de répéter une fois encore sa position, toujours mal comprise. Il s'agit seulement d'attitudes « subjectives », redit-il, que les sociétés adoptent vis-à-vis de l'histoire. Si bien que, « cette histoire n'étant pas la nôtre, nous ne la percevons pas ». Puis il poursuit avec une notation nouvelle, écho direct des années 1990 : « Je me suis demandé si, en cette fin de siècle, nos propres sociétés ne donnaient pas des signes perceptibles de refroidissement. » Et il s'explique : « À nos sociétés responsables ou victimes de tragédies horribles, effrayées par les effets de l'explosion démographique, les guerres et d'autres fléaux, un attachement renaissant au patrimoine, le contact qu'elles s'efforcent de reprendre avec leurs racines […] donneraient l'illusion comme à d'autres civilisations menacées qu'elles peuvent – il va sans dire de façon symbolique – contrarier le cours de l'histoire et suspendre le temps »[10]. Dans le modèle lévi-straussien, le refroidissement serait un autre nom de la crise du futur.

L'auteur de *La Pensée sauvage* n'a pas toujours tenu de tels propos sur l'histoire, en forme d'esquisse comparative (sur le mode subjectif) des historicités. Ainsi, dans sa première intervention, en 1949, sur ethnologie et histoire, il avait engagé le débat dans une autre direction : celle des modalités du rapport à l'objet, dans la mesure où ce qui différenciait, selon lui, les deux disciplines n'était ni l'objet, ni le but, ni la méthode, mais les perspectives : l'histoire « organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes de la vie sociale[11] ». La question de l'historicité, de ses modes plutôt, ne constituait pas l'axe principal de sa réflexion.

En 1952, en revanche, au moment où il traitait pour le compte de l'Unesco de *Race et histoire*, il ne pouvait en faire l'économie, mais il mettait l'accent sur un autre aspect[12]. Soucieux, nous l'avons vu, de fonder le concept de diversité des cultures, il avait introduit les notions d'*histoire stationnaire* et d'*histoire cumulative*, non sans ajouter aussitôt que les

processus d'accumulation n'étaient ni continus ni le privilège d'une seule civilisation. Davantage encore, la différence entre histoire « stationnaire » et histoire « cumulative » ne saurait être dissociée du point de vue de l'observateur. Tend, en effet, à être jugé *cumulatif* ce qui va dans le même sens que la civilisation de l'observateur et *stationnaire* ce qui n'est pas mesurable dans ses coordonnées. De la reconnaissance et de la prise en compte de « la perspective ethnocentrique dans laquelle nous nous plaçons toujours pour évaluer une culture différente », il résultait que « l'historicité, ou, pour parler exactement, la *richesse en événements* d'une culture » était « fonction, non de ses propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à elle, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux »[13]. Ou, selon une autre formulation, « l'opposition entre cultures progressives et cultures inertes semblait résulter, d'abord, d'une différence de focalisation[14] ».

D'où, pour finir, son appel à la formulation d'une théorie de la relativité généralisée, c'est-à-dire valant à la fois pour les sciences physiques et les sciences sociales. Ample réflexion sur la diversité des cultures, en insistant sur le « fait » même de la diversité, alors qu'on se trouvait, pour la première fois, dans une civilisation mondiale, ce texte n'avait naturellement pas à traiter des formes ou des régimes d'historicité propres aux différentes cultures : tout ce que Lévi-Strauss nomme, en recourant à des notions pas vraiment adéquates, « leur richesse en événements » en fonction de leurs « propriétés intrinsèques ». Ce vocabulaire un peu hésitant ou approximatif peut se comprendre rétrospectivement comme l'indice d'une difficulté à cerner ce qu'il voulait désigner. Des termes plus précis n'étaient, semble-t-il, pas disponibles : les historiens n'avaient assurément rien de mieux à proposer. Mais, avec cet ouvrage, Lévi-Strauss fixait un cadre ou, mieux, balisait une approche, inspirée de la relativité[15]. Nous étions alors dans l'ère des décolonisations.

La même année et sur cette même piste de l'historicité, les réflexions de Claude Lefort ont également marqué un jalon, à l'époque peut-être trop peu noté. Il publie en effet, en 1952, sous le titre « Société "sans histoire" et historicité », un article qui, repartant de Hegel et de son grand partage entre sociétés avec et sans histoire, cherchait à y échapper, en plaçant la question de l'historicité au centre[16]. « Le propre d'une société *historique*, écrivait-il,

c'est qu'elle contient le principe de l'événement et a le pouvoir de le convertir en moment d'une expérience, en sorte qu'il figure un élément dans un débat que les hommes poursuivent entre eux[17]. » Quand il écrit « événement », Lefort pense visiblement à un événement du type de la Révolution française, alors que Lévi-Strauss, envisageant l'émergence de sociétés chaudes, avait d'abord en vue la révolution néolithique. Les échelles temporelles de référence ne sont évidemment pas les mêmes, le froid et le chaud non plus ! Face à la société « historique » et à ce que Lefort nomme son « principe de l'événement », il y a la société « primitive », dont il faudrait justement cerner le « principe ». Car, bien loin de les opposer ou de les séparer, il cherchait, au contraire, à rendre possible leur comparaison, précisément « en distinguant deux modes d'historicité ». En proposant les notions de « principe » (le principe de l'événement) et de « modes d'historicité », le philosophe donnait les moyens de sortir du flou des catégories historiques usuelles et de mieux poser le problème des formes d'historicité.

D'où sa question : « Comment la société primitive se ferme l'avenir, devient sans avoir conscience de se transformer et, en quelque sorte, se constitue en fonction de sa reproduction. » En un mot, quel est son principe historique, à « quel genre d'*historicité* » obéit-elle, « en désignant par ce concept le rapport général que les hommes entretiennent avec le passé et avec l'avenir »[18]? C'est là déjà une définition de l'historicité qui nous convient, seule manque une prise en compte explicite du présent. Si Lefort réfléchissait en philosophe, certes lecteur des ethnologues, soucieux de préserver la différence, sans en faire un manque, sans réactiver le grand partage hégélien des sociétés avec et sans histoire, il ne lui revenait pas de scruter plus avant – sur le terrain – ce « genre d'historicité ».

C'est justement en ce point que vient se placer la contribution de Marshall Sahlins. Avec cette précision : si la question centrale (celle du genre d'historicité) demeurait, les termes au moyen desquels on en débattait n'étaient plus les mêmes. Le structuralisme était passé par là. Après les anthropologues, les historiens s'y essayaient[19]. On s'y référait pour s'y rallier, le récuser ou l'amender. Le champ des sciences humaines s'était, en tout cas, hérissé de toute une série d'oppositions binaires, à commencer par celle du mythe et de l'histoire et celle, bientôt fort disputée, de l'événement

et de la structure. Depuis lors, le débat s'est encore déplacé, avec les diverses sorties du structuralisme. Mais retenons ici l'objet, la manière et le moment de l'intervention de Sahlins.

Le régime héroïque

Transportant d'abord son lecteur à Fidji, Sahlins déploie une série de microanalyses, qui visent à caractériser l'histoire de ces îles ou, mieux, leur mode d'être historique : leur façon de vivre, de faire, de raconter leur histoire. Un bref préambule rappelle que l'histoire occidentale a elle-même une histoire et que ses formes modernes, soucieuses de chiffres, de cycles et de structures, ne sont pas séparables des formes de notre modernité. Mais, tout aussitôt, cette première mise en perspective, très évidente aujourd'hui, est redoublée ou relativisée par une autre. Il n'a pas fallu attendre l'économie de marché et les démocraties modernes pour voir une histoire où compte le nombre et pèsent les valeurs collectives. Au moment où s'affirmait la cité grecque (et Sahlins renvoie ici aux *Origines de la pensée grecque* de Jean-Pierre Vernant[20]), s'était en effet instaurée une histoire nouvelle où l'*agora* avait remplacé le palais royal et la règle de la majorité l'avait emporté sur l'appropriation du pouvoir par un seul ; bref, avaient émergé et s'étaient diffusés un nouveau mode d'être historique et une nouvelle conscience historique (qui avait d'ailleurs bientôt vu les débuts de l'écriture de l'histoire, celle justement que la tradition occidentale a nommé histoire)[21].

Aussi schématique ou approximatif soit-il, ce double détour a la vertu propédeutique d'instiller dans la perspective de l'observateur occidental une dose de relativisme, en l'amenant d'emblée à questionner sa propre tradition. *Autres temps*, *autres mœurs*, sans doute, mais *autres histoires* aussi. Pour autant, ces histoires ne sont pas comme autant d'îles, bouclées sur elles-mêmes et qu'un océan sépare, comme dans le cas des escales d'Ulysse, sans que jamais les barques des historiens (ou des anthropologues) ne réussissent ni à les rallier ni à les relier. Au contraire, à structure comparable, historicité comparable, pose fermement Sahlins, qui, ce faisant, entend bien contribuer à une réflexion sur la royauté divine, justement avec son mode spécifique d'historicité qu'il nomme *héroïque*. L'analyse ne perd donc jamais de vue l'horizon plus large de la comparaison. Avant d'aller plus avant, et pour arrêter le tournoiement du mot « histoire », pris à chaque fois par Sahlins dans des acceptions

différentes, nommons, provisoirement au moins, régime héroïque ce mode d'être historique qu'il décrit : régime héroïque d'historicité.

Selon son promoteur, l'arc théorique de la notion d'histoire héroïque trouverait son point de départ chez Giambattista Vico (avec, entre l'âge des dieux et celui des hommes, l'âge héroïque) et se déploierait jusqu'à Louis Dumont (avec son concept de hiérarchie), en passant par les analyses de J.G. Frazer et de A.M. Hocart sur la royauté archaïque. Puisque le roi est proprement la condition de possibilité de la communauté, il en découle que « si je mange, c'est le roi ; si je dors, c'est le roi ; si je bois, c'est le roi », ainsi que le dit l'homme ordinaire. « L'histoire est [donc] anthropomorphique par principe, c'est-à-dire structurellement[22]. » Elle ressemble à ces Indiens de Fenimore Cooper qui, marchant précisément en file indienne, chacun exactement dans les pas du précédent, donnent l'impression de n'être au total qu'un seul Indien géant ! Dans ces conditions, une historiographie qui entendrait procéder par échantillonnage et statistique manquerait son objet, car on n'est pas dans un monde du « Chacun compte pour un », bien plutôt dans celui du « Un seul compte ». Telle serait la première règle en matière de « statistique héroïque » ! Ainsi, à Fidji, on a longtemps parlé du christianisme comme de « la religion de Thakombau ». Ce dernier était à la tête de la principale confédération fidjienne. Or, en 1852, les missionnaires recensaient 850 convertis seulement, mais après que Thakombau eut, en 1854, résolument opté pour Jehovah, on atteignit aussitôt le beau chiffre de 8 870. D'où il résulte que 8 870 - 850 = 1, Thakombau faisant la différence[23]. De bonne guerre peut-être, encore au début des années 1980, la charge contre l'histoire qui compte n'en est pas moins un peu facile. Tous les historiens ne marchaient pas comme les Indiens de Fenimore Cooper ! Mais peu m'importe ici.

Ce n'est pas tout encore. Les circonstances mêmes de la conversion entrent aussi en ligne de compte : reconnaître la vérité du christianisme est une chose, se convertir en est une autre. Comme le disait Thakombau à un missionnaire : « Tout est vrai dans ce qui vient de chez les Blancs ; les fusils et la poudre sont vrais ; et votre religion est vraie, nécessairement[24]. » Pour les Fidjiens, l'extraordinaire présence européenne était un « fait social total », indissociablement religieux, politique, économique. Alors, pourquoi

ne pas s'être converti immédiatement ? Parce que la population attendait ses chefs, qu'un chef en attendait un autre et que ce dernier attendait le bon moment. Ainsi fit Thakombau qui rencontra « le vrai dieu », alors que sa situation, militairement parlant, était plutôt compromise. En faisant ce choix, il l'interdisait à son adversaire, obtenait du même coup l'aide des missionnaires, ainsi que celle du roi de Tonga, lui déjà chrétien. Bref, il l'emporta et « fut sauvé ». Après tout, Thakombau pourrait être vu comme un lointain émule de Constantin.

Il faut ajouter que la mort subite, dans les semaines précédentes, du chef ennemi avait complètement désorganisé la coalition adverse. Les Fidjiens devinrent donc chrétiens, en combattant, comme ils le devaient, pour leur chef et le christianisme, c'est-à-dire « la religion de Thakombau ». L'histoire héroïque *est* réellement une histoire de rois et de batailles, mais seulement parce qu'on est dans un ordre culturel où, le système social jouant un rôle de démultiplicateur, les actions du roi possèdent « un effet historique disproportionné[25] ». Structurellement, cette histoire « produit des grands hommes » et se présente, à première vue, comme oscillant entre le coup de génie (la conversion) et le coup du sort (la mort subite de l'adversaire). Les retournements brutaux sont en effet une de ses modalités.

On pourrait faire valoir, en passant, que tel était aussi l'univers des *Vies parallèles* de Plutarque, où la permanente confrontation de *Tuchê* (la Fortune) et d'*Aretê* (l'Excellence) tissait une destinée[26]. Les retournements ou péripéties, pour leur donner leur nom grec, n'étaient pas moins l'ordinaire des héros antiques. Ajoutons que la notion de péripétie vient de la tragédie. De cette indication, on peut tirer, non que ces vies sont des tragédies, mais que recourir à ce schème tragique aide à appréhender une vie et permet de la raconter sous la forme d'une *Vie*. Sahlins, notons-le, est assez peu disert sur la formation ou la provenance des catégories de l'histoire héroïque.

Ce régime héroïque devrait, en tout cas, amener à questionner le tranquille partage que nous opérons entre rituel et histoire. Quand meurt le roi, s'ouvre une période de chaos, que nous qualifions de *rituel*, jusqu'à ce que l'héritier réinstaure les tabous et rétablisse l'ordre sur tous les plans. Mais, quand une armée, soudainement privée de son chef, se désagrège et s'effondre, nous parlons de bataille et de défaite, en nous contentant de faire

jouer insidieusement nos propres distinctions entre ce qui est de l'ordre du réel et ce qui relève du symbolique, entre ce qui est de l'histoire (l'histoire-batailles) et ce qui ressortit au rite. Pourtant, fondamentalement, ces deux effondrements, remarque Sahlins, sont de même nature et renvoient au même système de hiérarchie.

Bien entendu, l'histoire héroïque n'est pas portée par les seuls alizés, mais par un certain nombre de « formes sociales ». À savoir : « un système segmentaire héroïque » (qui, pour Sahlins, se développe du haut vers le bas, alors que le système lignager classique se reproduit du bas vers le haut), avec au sommet « la préséance de l'autorité sur les privilèges de la descendance » ; « une solidarité » qui est moins « mécanique » ou « organique » que « hiérarchique » ; des formes de succession et un système d'alliances ; une sorte de « division du travail en ce qui concerne la conscience historique » ; des « annales » enfin où fleurissent intrigues byzantines, ponctuées de fratricides et parricides.

Le roi date et les traditions royales, qui ont leurs spécialistes, habiles à manipuler les catégories de la culture, fonctionnent comme référence, voire comme histoire pour l'élite. Une fois posé et reçu ce cadre général, qu'en est-il du côté des sujets ? Les enquêteurs ont souvent relevé leur ignorance quand on les interroge sur « la coutume » ou sur leur « histoire », comme s'ils vivaient en deçà de la conscience historique. Mais en fait leur culture, selon Sahlins, est avant tout quelque chose de vécu, relevant de l'*habitus*. De plus, leur connaissance et leur maîtrise des codes culturels s'expriment autrement, non pas au moyen de généalogies interminables, de mythes cosmiques ou de légendes royales, mais à travers les nouvelles qu'on échange, toutes ces petites histoires qu'on raconte et se raconte (évidemment pas n'importe comment) sur les uns et les autres, parents et connaissances. Elles constituent les annales ordinaires des pauvres.

Cette histoire a comme seul énonciateur le roi, mais au « nous » royal, que nous avons bien connu en Europe, correspond ici un « je » héroïque, « plus radical encore ». Puisque « je » désigne en effet celui qui parle, mais aussi les morts des générations passées qui « comme un cauchemar pèsent sur les cerveaux des vivants »[27]. «J'ai » fait cela signifie tout aussi bien : cela a été accompli par un ancêtre, mort depuis longtemps au moment de ma naissance. Si chaque ordre culturel a sa propre historicité, voire son

propre régime d'historicité, Fidji représente le « paradigme de l'histoire héroïque » : avec ses conditions de possibilité, ses formes d'une « conscience historique », partagée entre d'un côté les « annales des pauvres », qui sont affaire d'*habitus* et de petites histoires et les « annales héroïques » de l'autre, qui conjuguent mythe et histoire ou, mieux, qui « organisent explicitement l'histoire comme métaphore des réalités mythiques »[28].

Du mythe à l'événement

Après avoir ainsi dessiné le régime héroïque, comme s'il répondait à la question posée par Claude Lefort sur le « principe » opératoire dans une société primitive, Sahlins scrute les rapports entre mythe et événement. Et il commence, une fois encore, par un rappel grec, aimant bien confronter les Sauvages et les Anciens. Au moment de se lancer dans la rédaction de *La Guerre du Péloponnèse*, Thucydide déclarait vouloir éliminer de son récit toute trace de *muthos* (qu'il nommait, de façon péjorative, le *muthôdes*, le « mytheux », séduisant peut-être, mais sans substance) pour faire une œuvre « utile » qui, aujourd'hui comme demain, permettrait de comprendre le temps présent et ses crises[29]. L'histoire se donnait désormais comme quête de et enquête sur la vérité de ce qui s'était passé. Retour, non plus aux Grecs, mais aux Maori maintenant ! Il se trouve qu'en 1844 un nouveau gouverneur, Sir George Grey, débarque au beau milieu d'une révolte maori. Or, pour comprendre quelque chose à ce qui se disait autour de lui, mais d'abord à ce qui se passait, il a dû, explique-t-il, se mettre à collecter et à déchiffrer les mythes et les proverbes indigènes. D'où cette morale : une histoire des guerres polynésiennes ne peut débuter qu'en incluant ce que l'histoire des guerres péloponnésiennes, elle, avait commencé par exclure : sans *muthos*, pas d'histoire possible ; avec lui, pas d'histoire « véritable ». Voilà une dissymétrie qui ravit Sahlins ! On pourrait lui faire observer que Thucydide est un indigène, ce que n'est pas Sir George et que, pour rompre avec les mythes de la tribu, il faut d'abord les connaître !

Les Maori pensent que « le futur est derrière eux[30] ». Habiles mythologues, ils arrivent toujours à sélectionner une tradition qui leur permette de donner une forme et une expression à leurs « intérêts » concrets du moment. Le passé est comme une vaste réserve de schèmes d'actions possibles, où l'on va des mythes d'origine aux souvenirs récents, de la séparation de la Terre et du Ciel à la fixation des frontières du groupe, du divin à l'humain, de l'abstrait au concret, de l'universel à l'individuel. Entre ces « stades » ou ces « époques », tous affectés du même degré d'existence (il s'agit de vie réelle), n'existent pas de ruptures. Un Maori passe d'autant plus facilement des uns aux autres que les organisent des structures

analogues. Ce sont, en somme, autant d'épisodes qui, à chaque fois et à leur façon, racontent la même histoire et où, si celle-ci vient à varier, se retrouve la même armature. Si bien que, pour finir, le mythe cosmique se retrouve dans « l'événement de tous les jours ». En ce sens, l'événement *est* mythe.

Plus exactement encore, l'événement n'en est pas un. Ni au sens de l'histoire européenne moderne, qui, reposant sur l'idée que l'événement était unique, ne put appréhender (et maîtriser) sa nouveauté qu'en l'intégrant dans une perspective téléologique, en vertu de laquelle, « s'il n'avait pas de passé, il aurait un avenir[31] » : progrès et processus obligent. Ni même au sens de l'histoire, un moment dite non événementielle, qui, lui déniant toute importance substantielle, ne voyait plus en lui que la trace d'écume abandonnée par la vague qui se brise (et ce n'est pas en comptant les bulles qu'on comprend le mouvement de la mer). Ici, au contraire, l'événement est immédiatement perçu, « selon l'ordre reçu de la structure, comme identique à l'événement originel[32] ». Il n'advient pas, mais il revient, il n'est pas unique, mais répétition.

On a là, en réalité, deux stratégies, symétriques et inverses, pour faire place à ce qui advient. Comment comprendre que, dans ce monde sans devenir, où il « n'arrive » rien, le présent reproduise le passé ? Par la médiation de la descendance, répond Sahlins, puisque la nature des ancêtres se retrouve dans les descendants : « l'univers entier est pour les Maori une vaste parenté issue d'ancêtres communs[33] ». « C'était une source de joie sans mélange pour les vieux Maori de pouvoir dire à un ennemi : "J'ai mangé votre père" ou "votre ancêtre", même si le repas avait eu lieu dix générations avant lui[34]. » Se retrouve là le fonctionnement du *Je* héroïque, évoqué plus haut. On ne fait l'expérience du passé que dans le présent. Ou plutôt, la coupure des deux, instauratrice de l'histoire moderne occidentale, n'a pas cours ici[35]. Mieux vaudrait parler de coexistence des deux et de « réabsorption » du « passé » dans le « présent »[36].

Le travail du malentendu : de l'événement au mythe

La révolte maori de Hone Heke entre 1844 et 1846, qui conduisit justement Sir George Grey en Nouvelle-Zélande (et qui nous valut donc son recueil de mythes), offre à Sahlins l'occasion de déployer ces analyses d'interférences tragiques entre deux ordres culturels et deux régimes d'historicité où il excelle : *autres temps, autres mœurs*, autres formes d'histoire. On suit ce codage parallèle ou ce travail du malentendu *(working misunderstanding)* sur ce qui, pour les protagonistes, devrait être au départ le même événement : le soulèvement de Hone Heke. Où, pour emprunter à un autre cadre de référence, les protagonistes font l'expérience de la simultanéité du non-simultané[37]. Emblématiquement, toute la révolte tourne en effet autour du mât de pavillon où, comme il se doit, flottent les couleurs britanniques. Abattu à quatre reprises par les Maori, il est, à chaque fois, replanté par les Anglais. Pour le chef rebelle, ce mât est, selon ses mots, « la racine, cause de la guerre[38] ». Du côté anglais, il n'est évidemment pas question de céder : « montrer les couleurs » est une impérieuse (et impériale) nécessité ; d'où, à chaque tentative, demande de renforts et protection accrue du pavillon, avec pour finir érection de palissades et d'un fortin.

Mais le « malentendu » est d'emblée à l'œuvre. Si les Maori veulent d'abord et surtout supprimer le mât, qui porte le drapeau, les Anglais veulent, eux, avant tout défendre le drapeau flottant sur le mât. Mât d'un côté, *Union Jack* de l'autre : décalage en tout cas ; même si, des deux côtés, c'est bien la maîtrise du territoire qui est en question. Quand les Anglais finissent par élever des fortifications autour du mât, ils renforcent du même coup l'interprétation initiale des Maori. L'ensemble se rapproche de plus en plus d'un *tuahu*, c'est-à-dire d'un autel fortifié – sur lequel se dressaient un ou plusieurs mâts –, et il finit par être en tout point semblable à ceux qu'avaient jadis élevés les ancêtres, pour signifier, en débarquant sur ces terres, que leur revenait le *mana* de ces lieux. D'où se vérifie une fois encore que l'œil qui voit, selon la formule de Boas, est bien l'organe de la

tradition. Or l'érection de ces enceintes sacrées était elle-même une reprise mimétique de la séparation originelle de la Terre et du Ciel par Tane, et donc une façon de répéter l'acte qui donnait la terre en héritage à l'humanité. Tane était, bien entendu, un arbre. Existe donc un lien, plus que symbolique, entre le mât et la possession de la terre : il est, au sens propre, « la racine » de la guerre.

Une autre manifestation du malentendu nous ramène aux modalités de l'histoire héroïque. Si, en se révoltant, Heke paraît répondre à une situation radicalement nouvelle, il explique pourtant un jour au gouverneur qu'il n'est en somme qu'un héritier, mais un héritier de la révolte et de l'usurpation. Ses antécédents ancestraux le contraignent à la guerre. Son plan de vie était fixé depuis longtemps, *Union Jack* ou pas !

À qui voudrait s'en tenir à une explication simple de la révolte par une crise économique, Sahlins n'a pas de mal à démontrer que la crise, bien réelle, n'est pour les Maori que la suite tangible d'un épisode énigmatique : le traité « signé » en 1840, par lequel les chefs maori, en reconnaissant la « souveraineté » britannique, se voyaient confirmer la « propriété » de leurs terres. Mais ce sont là des concepts, comme on le savait bien au Colonial Office, qui n'avaient pas cours en maori. Aussi l'exégèse resta-t-elle ouverte : « La reine Victoria reçoit l'ombre de la terre, et nous en conservons la substance », proposa l'un, mais il lui sembla bientôt plus juste de retourner son interprétation, en disant : « La reine Victoria reçoit la substance de la terre et ne nous reste que l'ombre »[39].

Il devint, en tout cas, clair que l'enjeu réel était le *mana*. Et Hone Heke, arrachant le mât de pavillon, était parfaitement logique avec lui-même et avec toute son histoire. Frappant juste, il « démystifiait », en révélant ce que les Blancs « étaient prêts à se cacher à eux-mêmes pendant quelque temps ». Il réactualisait ce qui s'était déjà passé longtemps auparavant, quand, venant de la lointaine Hawaiki, les premiers chefs débarquèrent et prirent le contrôle du pays. Ainsi un mythe se trouvait « décodé » par un autre mythe. Car le traité était un mythe, même au sens européen du terme (à savoir un procédé destiné à tromper d'ignorants sauvages).

Les tristes aventures du capitaine Cook sont justifiables des mêmes grilles d'analyse. En démontant le « codage parallèle », en Angleterre et à Hawaii, du même événement (le sacrifice de Cook-Lono le 14 février

1779), Sahlins révèle comment est à l'œuvre, dès le début, un actif travail du malentendu, qui commence avant la mort de Cook, culmine avec et se poursuit après. Avec le culte qui lui est rendu, britannique d'un côté, hawaïen de l'autre, on a quelque chose comme une double apothéose. Les Anglais, en effet, entrèrent généralement « quoique non délibérément dans le rôle que les Hawaïens leur avaient taillé », à commencer par Cook lui-même, qui « accepta en toute passivité son intronisation en tant que Lono, le dieu des hommes et de la fertilité »[40]. Si bien que, « en vertu du sacrifice de Cook, le *mana* de la royauté hawaïenne se trouva être, par essence, anglais ». Puisque pour régner il fallut désormais s'assurer l'appui de Cook. Ce que comprit fort bien Kamehameha qui, s'emparant du pouvoir après avoir tué l'héritier légitime, s'appropria les os de Cook. Contrairement à certaines explications réductrices, Cook n'a pas été tenu pour un dieu, « en raison des ressemblances empiriques entre les événements de son voyage et les détails du rite du Makahiki [cérémonies en l'honneur de Lono]. Bien plutôt, ces rites ont été élaborés ultérieurement, par Kamehameha en premier lieu, comme autant de *représentations hagiographiques du voyage de Cook*. La cérémonie du Makahiki, telle que nous sommes venus à la connaître, est un témoignage du sacrifice de Cook comme source de la légitimité de la chefferie hawaïenne, et source également de la transformation de cette chefferie en un État[41] ». Ainsi Cook devint un puissant mythe politique hawaïen. De l'arrivée de Cook, décodée par les Hawaïens comme le retour de Lono, découle toute une série d'échanges entre événement et système, histoire et structure, présent et passé, avec leur cortège de malentendus.

Sahlins propose une notion – *l'histoire héroïque* – dont il dessine les traits principaux et indique une approche : *une anthropologie de l'histoire*. En vue de faire de l'histoire à Fidji, mais aussi depuis Fidji ou Hawaii, en montrant que ces îles sont proprement des *Islands of History* : des îles dans l'histoire, ayant une histoire, mais aussi productrices d'histoire, selon un ordre du temps et un régime d'historicité spécifiques, mais nullement uniques, que l'on saisit au plus près quand, d'une situation d'interférence, surgit le décalage. Se crée alors une véritable situation expérimentale ou, pour l'exprimer autrement encore, le malentendu qui s'instaure opère comme révélateur, en particulier, de formes de temporalité et de régimes

d'historicité différents. Grâce à cette perspective, décentrée par rapport aux modes de l'historicité occidentale, il y a sûrement, comme le souhaitait Sahlins, « toutes sortes de choses nouvelles à considérer ».

Pour aller un peu plus loin encore dans son sens, on pourrait rapprocher les batailles de Hone Heke, telles qu'il les a minutieusement reconstruites, de l'enquête menée, au même moment ou presque, par Georges Duby sur *Le Dimanche de Bouvines*. L'un comme l'autre proposent une réflexion sur l'*événement*. Duby entendait « regarder cette bataille et la mémoire qu'elle a laissée en anthropologue, autrement dit tenter de les bien voir, toutes deux, comme enveloppées dans un ensemble culturel différent de celui qui gouverne aujourd'hui notre rapport au monde[42] ». Il voulait conduire son travail d'historien en anthropologue soucieux de la différence des ensembles culturels. En mobilisant tous les registres de son savoir de médiéviste pour produire l'interprétation la plus exhaustive possible des traces laissées par l'événement, il faisait des quelques heures de la bataille un révélateur des manières de faire et de penser d'une société. Quant à l'événement lui-même, il « n'est rien », selon Duby, en dehors des traces qu'il a laissées. Si l'historien déployait au plus loin l'expression « Autres temps, autres mœurs », une fois relevée la transgression majeure (livrer bataille un dimanche), il ne traitait toutefois pas directement des formes de l'expérience du temps et de leurs incidences sur la perception et la construction de l'événement[43]. Alors que Sahlins, en anthropologue soucieux des formes d'histoire, attentif aux catégories et aux conditions de production de l'histoire, a ajouté un troisième terme : « autres histoires ». À quoi j'ai proposé d'ajouter, en faisant un pas de plus : « autres régimes d'historicité ».

Ce premier exercice de regard éloigné retrouve aussi un moment d'un débat : des années 1950 aux années 1980. Sahlins se trouvait répondre à la demande de Lefort et prolongeait, au moyen d'analyses concrètes, les suggestions théoriques de Lévi-Strauss (non, les différences ne sont pas seulement chez l'observateur). En traversant le Pacifique, même trop rapidement, avec Sahlins, nous avons gagné d'élargir d'emblée notre questionnaire ; plus exactement, c'est cette traversée qui permet de le déployer complètement. Sahlins m'a servi de repère (par rapport au débat sur les formes d'histoire) et de truchement (puisque je n'ai pas d'accès

direct à la documentation polynésienne). De l'enquête, il ressort que la notion de régime d'historicité peut avoir une pertinence en dehors de l'historiographie européenne (il n'est pas uniquement un artefact de l'autocontemplation), et, surtout, que l'interrogation sur les formes d'histoire propres aux sociétés du Pacifique peut jouer comme aiguillon dans le dégagement même de la notion. L'histoire héroïque, au sens de Sahlins, est là comme une pierre de touche.

Anthropologie et formes de temporalité

Avant de l'abandonner, l'historien peut toutefois faire valoir un regret. Il est dommage que Sahlins n'ait pas confronté le régime de l'histoire héroïque avec la forme qui, du côté européen, présente les plus fortes analogies avec lui, à savoir l'*historia magistra vitae*, et non l'histoire moderne. Sa référence même à Vico pouvait l'y conduire. L'épopée homérique était-elle déjà une forme d'histoire héroïque ? En effet, le grand modèle de l'historiographie européenne, l'*historia magistra*, a longtemps été, jusqu'à la fin du 18e siècle, la manière d'éclairer le présent par le passé par le relais de l'exemplaire. Nous aurons à y revenir plus longuement[44]. Jusqu'à quel point justement pourrait-on établir des ressemblances entre les deux formes, la polynésienne et l'européenne ? Comment s'articulent, dans chacun des deux cas, les catégories du présent, du passé et du futur ? Après tout, qu'en était-il pour Cook et ses marins : sous quel ordre du temps vivaient-ils ? sous quel régime d'historicité pensaient-ils ? Alors que l'histoire que Sahlins met en regard de l'histoire héroïque, et sur laquelle il lui plaît parfois d'ironiser, est la seule historiographie moderne, celle qui a justement rompu avec l'exemplaire pour l'unique. Comme s'il avait oublié que cette histoire-là avait, elle aussi, une histoire, qui présupposait un autre ordre du temps ! Pour que l'événement (moderne) advienne, il a fallu que l'avenir passe « devant » (alors qu'à Fidji il était « derrière », autrement dit on lui tournait le dos) et que devienne opératoire la coupure entre passé et présent.

Depuis *Des îles d'histoire*, le débat s'est poursuivi, du côté des anthropologues, à la fois sur l'histoire de l'anthropologie et sur celle des sociétés étudiées par les anthropologues. Johannes Fabian a soutenu que « l'anthropologie avait émergé et s'était instituée comme un discours allochronique : elle est la science des autres dans un autre temps », voire placés hors du temps[45]. Car elle a construit l'objet de son savoir en le plaçant dans un autre temps. À partir d'un tel postulat qu'au fond l'évolutionnisme, le fonctionnalisme, le structuralisme n'ont fait que reconduire, chacun à sa façon, le temps n'a jamais eu sa véritable place en anthropologie. Il faut donc, propose Fabian, commencer par la remettre sur

ses pieds, en posant au départ la « contemporanéité » *(coevalness)* : l'autre et nous sommes « dans le même temps ». Si cette critique radicale des présupposés de la discipline vise à introduire ou réintroduire le temps, elle dit encore très peu sur la question de l'histoire elle-même : sur les rapports entre les modes de rapport au temps et les formes d'histoire (avant, pendant, après les empires coloniaux, tant chez les colonisés que du côté des colonisateurs). La reconnaissance de la contemporanéité des locuteurs ne répond pas à tout et dit peu sur la temporalité de ce co-présent[46]. La notion de contemporain du non-contemporain, telle que l'utilise Koselleck, pourrait-elle, par exemple, être de quelque usage, ou faut-il la récuser comme trop européocentrique (qui fournit l'étalon ?) ?

Un livre collectif, qui a l'avantage d'avoir réuni des anthropologues et des historiens d'aires et de périodes différentes, a mis lui aussi le temps au centre des débats. Sous le titre *Time*, ce sont des expériences du temps dans différents contextes géographiques, culturels, historiques, qu'il s'agisse des horloges de la Renaissance européennes ou des passés d'un village indien, qui sont interrogées[47]. Récusant d'emblée toute forme de grand partage, l'ouvrage s'attache à inventorier des temporalités diverses, en mettant à chaque fois en évidence leurs complexités. Plaçant ces sociétés, non pas hors du temps, mais les envisageant au contraire comme participant à un même « flux troublé de temps », il ouvre sur des historicités différentes et comparables. Mais si cette mise en commun et au pluriel des histoires, des ethnologies, des temporalités, est précieuse par l'espace de travail qu'elle construit, la question des types d'histoire et de leurs articulations avec les formes de temporalité n'est pas directement traitée. Elle excédait l'agenda du livre.

Cherchant à « intégrer dans la pensée anthropologique les processus temporels », Nicholas Thomas reprend l'argument, développé par Fabian, de l'histoire exclue de l'analyse anthropologique. Son objet « était et demeure essentiellement une structure ou un système social et culturel hors du temps »[48]. La prise en compte véritable du temps ne peut se faire, selon Thomas, que si l'on remplace « le système par le processus systémique comme objet de l'analyse ». Faute de quoi, même une tentative d'intégrer le temps en anthropologie, telle que celle développée par Sahlins, manque son but. Ainsi, en lisant Sahlins, nous n'avons aucune idée de ce qu'a pu être le

« changement » à Hawaii avant le contact avec les Européens : « L'analyse de l'histoire élaborée par Sahlins […] constitue ainsi une théorie très limitée qui ne dit rien des processus historiques qui ont effectivement différencié les cultures et les conditions de vie dans le temps et l'espace[49]. »

Limitée, assurément, mais aussi, j'inclinerais à le croire, délibérément, la théorie de Sahlins jette un vif éclairage sur un moment liminaire : celui de la rencontre. Elle montre les écarts respectifs des logiques d'interprétation à l'œuvre, les interférences, les quiproquos et les décalages ; bref, la manière dont chacun des deux protagonistes constitue l'événement, en fonction de ses expériences et de ses attentes. Dans ces événements, saisis comme des « occurrences interprétées », devient aussi manifeste une crise du temps. Des deux côtés, un ordre du temps se trouve, quelques instants au moins, révélé et bousculé. Pour la question qui nous guide, l'apport de Sahlins est ainsi doublement précieux. Le régime héroïque a-t-il été le « principe historique », au sens de Lefort, de ces sociétés ? Le seul, à quel moment ? Une discussion peut sûrement s'engager sur tous ces points. Reste que ce détour par le Pacifique nous a permis de faire sortir la notion de régime d'historicité du seul européocentrisme et, en retour, de préciser quelque peu les propos de Sahlins et les réflexions de Lévi-Strauss, avant lui, sur l'histoire. En second lieu, sa notion de « structure de la conjoncture » est une façon de décrire les modes d'articulation du passé, du présent et du futur. Mais alors ne mériterait-elle pas d'être historisée à son tour ? Ne verrait-on pas se dessiner une structure de la conjoncture propre à chaque grand régime d'historicité[50] ?

CHAPITRE 2

Ulysse et Augustin : des larmes à la méditation

Qui voyagerait d'une traite du Pacifique à la mer Égée, du monde des royautés divines au « monde d'Ulysse », conjuguant déplacement dans l'espace et remontée dans le temps, retrouverait aisément, chez les héros homériques, plusieurs traits du régime héroïque d'histoire, mais un autre type de régime héroïque, celui d'Achille et d'Ulysse, tel qu'il a été reconnu par Vico. Pourtant, nous n'allons mettre ici ni Thakombau ni Hone Heke face à Agamemnon ou Nestor, en vue de saisir ressemblances et écarts. C'est en effet sur Ulysse, lui surtout, que nous allons nous arrêter. Celui qui, pour reprendre les mots du poète russe Ossip Mandelstam, est revenu « plein d'espace et de temps ». Mais laissant ici de côté l'espace, nous nous concentrerons sur le temps, même si, c'est bien évident, les deux sont liés[1]. Ce second exercice de regard éloigné nous conduira alors à un face-à-face entre Ulysse et Augustin.

Chaque jour est un premier jour

Ulysse est-il revenu plein de temps ? Plus exactement, nous allons le saisir un peu plus tôt, juste avant que les Phéaciens, ces marins hors pair aux vaisseaux magiques, ne le fassent passer de Schérie à Ithaque : le déposant enfin chez lui, après dix années d'errances et de tribulations. Reçu, après son ultime naufrage, comme un hôte de marque par le roi Alcinoos et sa sœur-épouse, il est longuement fêté. Or, au cours du banquet offert en son honneur, intervient une rencontre étonnante entre l'aède des Phéaciens, présent comme il est normal dans les grandes occasions, et le héros. La rencontre est capitale et les propos échangés, simples en apparence, invitent à la réflexion. Ce bref face-à-face vient jeter un éclairage, aussi vif que fugace, sur une préhistoire de l'histoire (entendue comme récit de choses advenues). Car avec lui surgit une interrogation sur l'historicité elle-même, prise, pour rappeler la définition de Lefort, comme articulation du passé et de l'avenir, ou mieux sur sa préhistoire là aussi, dans la mesure où ce qui fait ici problème, c'est le passé lui-même : le passé comme catégorie de l'expérience. Si Thakombau était sur le point de se convertir aux Promesses du christianisme, c'est-à-dire d'entrer dans une tout autre économie du temps, incompatible avec le régime héroïque, les héros homériques, eux, sont et demeurent pour toujours immunes de toute Révélation et ne sauraient du tout concevoir une Alliance entre un Dieu unique, créateur de toutes choses, et un peuple élu, non plus qu'un Sauveur, fils de Dieu fait homme, venant d'un coup, proprement, donner sens au temps. Autre (à jamais) était pour eux l'ordre du temps ; d'où, pour nous, un éloignement redoublé.

Selon Marcel Detienne, « bien loin d'être le témoin d'une première découverte de la *séparation* entre passé et présent, Homère et l'épopée peuvent être considérés comme l'un des obstacles les plus redoutables en Grèce même pour penser le passé comme ce qui a été et qui représente autre chose que le présent[2] ». Ce jugement sans appel recoupe la grande catégorisation autrefois mise en lumière, par d'autres voies et dans une perspective différente, par Erich Auerbach. À l'ouverture de son magistral livre, *Mimesis*, il avait en effet opposé le style homérique à celui de

l'Ancien Testament. Comparant le récit du sacrifice d'Isaac avec la scène de la reconnaissance d'Ulysse (enfin revenu à Ithaque) par sa nourrice Euryclée (grâce à la cicatrice laissée par la blessure du sanglier), il caractérisait le style d'Homère comme un style de « premier plan » qui, en dépit de maintes anticipations et de retours en arrière, présente toujours ce qui est en train d'être conté comme un pur présent, sans perspective, et « ne laisse que peu de place au développement historique et humain »[3]. Face aux grandes figures bibliques, tellement « plus chargées de leur passé », continuellement « pétries » par la main de Dieu, les héros homériques, aux destins clairement fixés, « se réveillent chaque jour comme si c'était le premier jour »[4]. Du côté d'Homère, on aurait donc des personnages tout en surface et du matériel légendaire, tandis que de l'autre, l'historicité, qui traverse les vies et organise les récits, est présente. Et l'histoire, elle-même, est déjà là ou affleure[5].

Achille, héros à la destinée fulgurante, semble coller parfaitement à cette définition : chaque jour est pour lui un premier jour. Seul le présent est là, même s'il sait ou d'autant plus qu'il sait qu'un matin, un soir ou un midi prochain, ce sera son dernier jour. Pour finir, il échappe au temps et peut être chanté, à jamais, comme « le meilleur des Achéens » : le héros épique par excellence. Il y a un retour d'Ulysse, mais il ne peut y avoir de retour d'Achille. En trois occasions, pourtant, il recourt à une formule indiquant une volonté de rupture avec ce qui a eu lieu précédemment. À Patrocle, à sa mère, à Agamemnon, il déclare successivement : « Mais laissons ce qui est fait » *(alla ta men protetuchtai easomen)*, ou « Abandonnons ce qui s'est produit auparavant », formule que Paul Mazon a traduite, de belle façon, par « Laissons le passé être le passé », mais ce faisant il réglait, c'est-à-dire supprimait le problème. « Mais laissons le passé être le passé, quoi qu'il nous en coûte, et maîtrisons, puisqu'il le faut, notre cœur *(thumos)* en notre poitrine[6]. » À chaque fois, ce qu'il convient en effet de laisser, en dépit qu'il en ait, c'est la douleur causée par l'affront que lui a fait Agamemnon. Car, sans cette césure introduite dans ce présent qui dure, nulle action n'est possible. Tout demeurerait bloqué. Patrocle ne pourrait emprunter les armes d'Achille, Achille ne retournerait pas au combat, et l'*Iliade* ne pourrait s'achever.

Cela suffit-il pour faire de « ce qui s'est produit » un passé, un présent qui doit passer ? Clairement non, puisque ce qu'Achille doit dompter, c'est sa colère et sa douleur, mais l'une et l'autre, précise le poète, demeurent intactes et toujours prêtes à resurgir, donc toujours aussi présentes : nulle distance ne se creuse. De cette décision héroïque sort, si l'on veut, un présent *nouveau* ou, mieux, réactivé, un nouveau clair matin, mais le présent *précédent* ne bascule pas, pour autant, dans le passé, d'autant moins que toute l'action demeure dans le cadre fixé par les « desseins » de Zeus, qui voit tout.

Avant les funérailles de Patrocle intervient une très belle scène qui bute, mais d'une autre façon, sur la question du *passé* et du deuil. Hector est maintenant mort et Achille enfin rassasié de carnage. Alors que la nuit tombe, il sanglote lourdement sur la grève. Il est seul. Le sommeil enfin le prend, et aussitôt Patrocle lui apparaît en songe. « Tu dors, et moi tu m'as oublié, Achille ! tu avais souci du vivant, tu n'as nul souci du mort. Ensevelis-moi au plus vite[7]. » Puis, avant d'évoquer le temps de leur vie ensemble, il lui demande encore de placer ses cendres (à lui, Patrocle) près des siennes (à lui, Achille). Comme s'il voyait déjà le trépas d'Achille : au présent ! Mort, Patrocle semble avoir désormais la faculté d'embrasser d'un coup d'œil, de voir d'une vue synoptique sa vie tout comme celle d'Achille : au présent. Le reproche qu'il adresse à Achille de l'avoir oublié ne tient évidemment pas, puisque au moment même de s'endormir Achille était encore en pleurs[8]. Tout au contraire, Achille ne peut mettre Patrocle au passé. Il n'a pas de mots pour dire qu'il était et qu'il n'est plus. En revanche, sitôt que le sommeil s'empare de lui, qu'il passe de l'autre côté de cette barrière, alors aussitôt Patrocle est à nouveau là : son « âme », son « fantôme », en tout point semblable au Patrocle vivant, se dresse devant lui. Mais, quand il cherche à l'étreindre, comme une fumée « l'âme » s'évapore et il ne saisit rien : il a passé[9].

Seul le devin possède le savoir du présent, du passé et du futur : tel Calchas, qui tient son art d'Apollon[10]. Ou Tirésias, le devin aveugle, qu'Ulysse doit aller consulter chez Hadès pour qu'il lui indique la route du retour vers Ithaque et lui annonce ses tribulations jusqu'à ce que la mort vienne le prendre[11]. C'est donc le devin qu'on consulte, c'est à lui qu'on s'en remet. Inspiré par la Muse ou Apollon, le savoir de l'aède est du même

type. Toujours présente en effet, la Muse sait tout. Les Muses, comme le rappelle Hésiode, disent ce qui est, ce qui sera et ce qui fut, et l'aède, lui, chante (seulement ?) ce qui sera et ce qui fut[12]. Mais ce savoir mantique, qu'il s'agisse du présent, du passé ou du futur, est toujours évoqué ou chanté au présent. Calchas voit ce qui actuellement irrite Apollon, Tirésias embrasse la destinée d'Ulysse jusqu'à son terme. Phémios chante, à la demande des prétendants, le retour « douloureux » des Achéens. Mais qu'il s'agisse de passé, de présent ou de futur n'a au fond aucune importance : ce sont pour le devin d'identiques morceaux de savoir – situés sur le même plan – qu'il fait surgir, en fonction de la demande qui lui est adressée. Qu'importe au fond que certains soient connotés comme passés et d'autres comme à venir. Doué de cette vision synoptique, qui est le propre de la divinité, il se borne à faire surgir, à révéler telle séquence ou telle autre. Nulle historicité là-dedans.

Privé du jour du retour, ayant troqué la vie contre la gloire, Achille brille à jamais dans le présent perpétuel du temps épique comme « le meilleur des Achéens ». Mais Ulysse, qui revient et parce qu'il revient, trouve justement dans ce retour retardé une gloire immortelle, au point de pouvoir être désigné, lui aussi, comme le meilleur des Achéens[13]. De fait, l'*Odyssée*, dans le mouvement même de son projet narratif – chanter le retour –, se déploie entre le passé des départs (de Grèce il y a vingt ans, de Troie il y en a dix) et le futur d'un retour, toujours escompté et sans cesse reporté. De la tension entre les deux (préfiguration narrative de l'expérience et de l'attente) surgit la question du statut de ces années passées et qui pèsent cependant (« comme un cauchemar ») sur l'aujourd'hui des personnages.

Suffit-il même de revenir pour que tout reprenne comme devant ? En reconnaissant son maître, déguisé en mendiant, le vieux chien Argos, abandonné sur un tas de fumier, meurt : sur l'animal familier, lui seul, le temps a finalement prise[14]. Après vingt ans d'attente, ce nouveau jour est pour lui son dernier jour. Quant à Ulysse, avant de redevenir pleinement lui-même, il doit, avec l'aide de son fils, reconquérir son trône et son épouse[15]. S'il est bien désigné, tout au long de l'*Odyssée*, comme celui qui, à la différence de ses compagnons, ne veut pas oublier le jour du retour, il ne lui suffit pas de paraître pour que disparaissent, comme par enchantement, les

vingt années d'absence. Même si Athéna lui redonne son apparence, il doit prouver qu'il est toujours Ulysse.

Plus largement, on peut repartir de cette évidence : l'*Odyssée* vient après l'*Iliade* ; elle en est « l'épilogue », notait déjà le Pseudo-Longin[16]. Dans l'*Iliade*, Troie n'est pas encore prise, Achille est encore vivant : nous sommes *avant*, dans l'attente de ce que l'on sait devoir advenir. Davantage même, le futur de l'*Iliade* apparaît comme « un passé pertinent pour l'*Odyssée*[17] ». D'un poème à l'autre il y a décalage. Dès que s'ouvre l'*Odyssée*, nous sommes en effet dans l'*après*, dans la mémoire de l'événement et dans le souvenir des deuils et des souffrances endurées. Point de repère partagé, puis disputé, la guerre de Troie est de fait restée, jusque chez les modernes, cet événement « axial », par rapport auquel l'*Odyssée*, qui en raconte plusieurs épisodes, est déjà en position d'*histoire*[18]. Aussi, quand s'ouvre le poème, on se meut d'emblée dans le temps du souvenir et l'oubli, tantôt redouté tantôt souhaité, rôde. Le souvenir des morts et des disparus hante les vivants.

Pénélope pleure. Elle ne supporte pas que Phémios, l'aède d'Ithaque, chante le retour de Troie et les misères des Achéens, elle qui ne cesse de porter le deuil de son époux absent : elle est en proie au *pothos*, à la pensée obsédante du disparu, au deuil inaccompli[19]. De même, Ménélas, qui après des années d'errance a fini par retrouver son royaume et sa femme, déclare à son hôte (Télémaque), qu'il n'a plus de joie à régner. Il pleure sur tous ceux qui sont morts devant Troie. Mais il en est un, dont la mémoire, qu'il mange ou qu'il dorme, ne cesse de le hanter : Ulysse[20]. En entendant nommer son père, Télémaque, qui ne s'est pas encore présenté à ses hôtes, commence à pleurer. Survient alors Hélène, Télémaque est reconnu, on pleure à nouveau.

Finalement, Hélène intervient pour apaiser l'angoisse qui étreint les convives du festin et calmer leurs larmes. Elle commence par verser dans le vin une drogue *(pharmakon)* qui, supprimant douleur, colère, souvenir des malheurs, est un véritable « antipeine » *(nepenthês)*. Invitant ensuite chacun à se laisser aller aux joies de la table et au plaisir *(terpsis)* des histoires, elle commence à raconter elle-même, comme pourrait le faire un aède, un épisode de la geste d'Ulysse à Troie. Ménélas prend le relais, avec un autre épisode, en rapportant ce qui se passait à l'intérieur même du cheval de

bois. Il s'agit là de la toute première évocation directe de la prise de la ville. Puis Télémaque, qui d'un mot rappelle toute la tristesse du sort d'Ulysse, demande à aller dormir[21]. La soirée est sauvée. La drogue d'Hélène a fait accomplir aux convives le chemin que Pénélope, esseulée, ne peut pas parcourir. En instaurant de la distance, elle les a mis en état d'écouter l'évocation des exploits d'Ulysse comme s'ils étaient, non les auditeurs d'Hélène, mais ceux d'Homère lui-même, non des contemporains, mais ces générations de demain pour lesquelles est fait le chant des aèdes. En un instant et pour un moment, le *pharmakon* transforme l'« absence » en « passé », c'est-à-dire qu'elle fait du héros un de ces « hommes d'autrefois » que l'épopée a pour vocation de chanter.

Les larmes d'Ulysse

Ulysse, lui aussi, va pleurer, et même à deux reprises quand, au banquet d'Alcinoos, il est confronté aux chants de l'aède aveugle. Nulle Hélène ne se trouve là pour lui verser de l'« antipeine ». Aussi le roi, en hôte prévenant, ne pourra-t-il qu'interrompre le barde. Quand Démodocos, s'avançant une première fois, choisit de chanter la querelle d'Ulysse et d'Achille, Ulysse ne tarde pas à dissimuler ses sanglots sous son écharpe de pourpre[22]. Lors de sa deuxième prestation, cette fois en plein air, Démodocos chante les amours d'Arès et d'Aphrodite[23]. Là, tout va très bien et Ulysse, est-il même précisé, à écouter la manière dont Héphaïstos se venge des amants qui l'ont berné, goûte un plaisir *(terpsis)* en tout point semblable à celui des autres auditeurs. Vient enfin la troisième intervention de l'aède, la plus importante en vérité. Ulysse est sur le point d'appareiller, un dernier repas réunit les chefs des Phéaciens et leur hôte. Comme il se doit, on est allé quérir l'aède. Avant qu'il ne commence, Ulysse l'honore, en lui faisant porter une part de viande et en louant son art.

Puis il lui demande, presque sur le mode d'un défi à relever, de chanter l'épisode du cheval de bois. Démodocos aussitôt s'exécute et, tandis que les Phéaciens s'éjouissent, Ulysse ne peut retenir ses larmes. Il pleure au récit qu'il a, pourtant, lui-même demandé[24] ? Aussi Alcinoos, qui voudrait justement que le plaisir soit le même pour tous *(homôs terpômetha pantes)*[25], met-il promptement fin à la prestation de l'aède :

> Dis-moi pourquoi dans le secret tu soupires et tu pleures
> en entendant le sort des Danaens et des Troyens.
> Ce sont les dieux qui l'ont choisi : ils ont filé la ruine
> de ces hommes pour qu'on les chante à l'avenir.
> Aurais-tu quelque allié qui soit mort devant Troie,
> gendre ou beau-père, un guerrier noble ? Ce sont eux
> qui nous sont les plus chers après le sang de notre race.
> Ou était-ce peut-être un ami qui te chérissait,
> noble guerrier ? Car il nous est aussi précieux qu'un frère,
> le compagnon plein de sagesse et de raison[26].

Avec l'*Odyssée* semble s'être ouvert un temps où le plaisir *(terpsis)*, normalement attendu et procuré par le chant de l'aède, se trouve, en plusieurs occasions, miné, compromis par la douleur, le chagrin, le regret qu'il suscite ou réveille dans une partie de son auditoire. Comme s'il ne pouvait plus y avoir de plaisir sans mélange, sauf pour une société exceptionnelle (proche encore de l'âge d'or) comme celle des Phéaciens. Comme si l'épopée ne suffisait plus à prendre en charge la mémoire des héros.

Avant de revenir sur les larmes d'Ulysse elles-mêmes, il vaut la peine de prêter attention aux paroles d'Ulysse à l'aède :

> Démodocos entre tous les mortels je te salue !
> La Muse, enfant de Zeus, a dû t'instruire, ou Apollon.

Avec ce rappel du lien étroit qui unit le poète à la Muse, on est encore dans l'éloge convenu, attendu : inspiré, l'aède est un voyant. Mais la suite est plus étonnante :

> Tu chantes de manière trop parfaite *(liên kata kosmon)* le sort des Grecs,
> tout ce qu'ont fait, subi et souffert les Argiens,
> comme *(hôs)* un qui eût été présent *(pareôn)*, ou tout au moins qui l'eût entendu d'un autre *(akousas)*[27].

On change en effet de registre : le voyant est aussi un « voyeur », plus exactement sa description est si précise, *trop (liên)* même, qu'Ulysse est tenté de croire qu'il a effectivement *vu* ce qu'il chante, tout en sachant pertinemment qu'il n'en a rien été. Démodocos, aède et aveugle, n'est en aucune façon un témoin. Si témoin il y a, c'est Ulysse, et il est le seul.

Le récit de Démodocos est *trop* véridique, semble dire Ulysse, pour ne pas résulter d'une vision directe des choses. Pour lui, l'acteur et le témoin, cette capacité à évoquer tout jusque dans le détail, sans perte et sans reste, est la sûre marque de la vérité du chant[28]. En fait, pour la Muse, voir, savoir et dire vont de pair, ne sont qu'une seule et même opération. Mais, pour Ulysse, par un curieux renversement, c'est la vision humaine qui est prise, au moins le temps de ces quelques vers, comme étalon sur lequel mesurer l'exactitude de la vision divine. Se trouvent, pour ainsi dire, un instant

juxtaposés un Démodocos « aède » et un Démodocos « historien ». Même si ce dernier n'apparaît là que le temps d'« authentifier » l'autre, l'aède. Démodocos ne répond évidemment pas et Ulysse n'insiste pas. Le dernier mot reste à la Muse. Comment pourrait-il en être autrement ? Mais l'occurrence même de ce changement de registre, si bref soit-il, ou de ce quasi-dédoublement de Démodocos en « aède » et en « historien », n'en est pas moins, au sens d'une poétique des savoirs, importante. Compte, en effet, le fait même de sa formulation par Ulysse. Elle fait signe comme un éclair jeté sur une autre configuration de savoir possible, comme la désignation d'une place qui n'a pas encore de nom, comme la pure amorce de l'opération historiographique à venir d'Hérodote. Elle ne la rend ni nécessaire ni même probable, mais simplement possible.

Dans cette scène qui met face à face l'aède et le héros écoutant le récit de ses propres actions, Hannah Arendt voyait le début, poétiquement parlant au moins, de la catégorie d'histoire. « Ce qui avait été pur événement devenait maintenant *histoire* », car nous rencontrons la première mise en récit de l'événement. Avec une importante singularité : la présence d'Ulysse, là-bas (à Troie) et ici (au banquet), fait attester que *ça* a réellement eu lieu. Se dessine là une configuration jusqu'alors inédite, une « anomalie », puisque dans l'épopée la véracité de la parole de l'aède dépend tout entière de l'autorité de la Muse, inspiratrice et garante à la fois. Allant plus loin encore, Hannah Arendt considérait cette scène comme « paradigmatique » pour l'histoire et pour la poésie, puisque, pour reprendre sa formule très ramassée, la « réconciliation avec la réalité, la *catharsis* qui, selon Aristote, était l'essence de la tragédie et, selon Hegel, le but ultime de l'histoire, se produisait grâce aux larmes du souvenir[29] ».

S'agit-il du « premier » récit historien ? Pour qui ? Pour nous, peut-être bien, mais à la façon d'une scène primitive. Mais celui pour qui la question se pose d'abord, c'est Ulysse, puisqu'il est aussi le seul à savoir d'expérience que cette histoire est, à la fois, *son* histoire et *de* l'histoire. Or, comment réagit-il ? Il pleure[30]. S'agit-il alors des « larmes du souvenir » ? À l'évocation des malheurs des Achéens est-il, comme Pénélope ou Ménélas, en proie à la douleur ? À ce travail de deuil encore inaccompli ou impossible ? C'est d'ailleurs bien le sens de la question d'Alcinoos, qui,

ayant remarqué ses pleurs, lui a demandé s'il a perdu un parent ou un proche sous les murs de Troie[31]. Ulysse ne répond pas directement.

Mais, avant même l'interrogation d'Alcinoos sur le pourquoi de ses larmes, une étonnante comparaison, qui est une marque directe de l'intervention du poète, avait déjà souligné leur étrangeté et leur importance :

> Comme une femme pleure son époux en l'étreignant,
> qui est tombé devant sa cité et son peuple
> en défendant sa ville et ses enfants du jour fatal,
> et, le voyant mourant et convulsé,
> jetée sur lui, pousse des cris aigus ; mais, par-derrière,
> des lanciers lui frappent le dos et les épaules,
> on l'emmène en captivité subir peine et douleur
> et ses joues sont flétries par la plus pitoyable angoisse ;
> de même Ulysse avait aux cils de pitoyables larmes[32].

Qu'il pleure, soit, mais pourquoi « comme une épouse » ? Sur qui ces pleurs de pitié ? La femme qui, ravagée par le deuil, pleure son époux disparu, c'est Pénélope. Celle qui a vu son époux mourir devant sa cité et son peuple, avant de connaître le joug de l'esclavage, c'est Andromaque[33]. Aussi cette comparaison, notons-le en passant, par son pouvoir d'évocation, de résumé, ou d'universalisation (la douleur d'Ulysse vaudrait pour celle de toutes les victimes de la guerre), participe-t-elle de cet « art de l'allusion », mis en lumière par Pietro Pucci, comme un des modes de fonctionnement du texte odysséen[34]. En commençant son poème *Le Cygne* par « Andromaque, je pense à vous !», Baudelaire s'en fera encore l'écho ou l'interprète moderne, avant de généraliser cette pensée : « À quiconque a perdu ce qui ne se retrouve / Jamais, jamais ! […] / Aux captifs, aux vaincus !… à bien d'autres encor !» La comparaison homérique contribue, en tout cas, à conférer une profondeur de champ à l'*Odyssée* elle-même. Contrairement à l'affirmation d'Auerbach, il n'y a donc pas que du « premier plan » et du pur présent.

Ulysse, pleurant, est en deuil de lui-même : il pleure sur lui-même. Qui est-il ? Depuis le début de ses errances dans l'espace non humain qui s'est

ouvert au cap Malée, il est un disparu : ni mort ni vivant, il a perdu jusqu'à son nom[35]. Il est, en ce sens, *comme* une épouse qui, du jour où son mari est mort, n'a plus, n'est plus rien. La part héroïque, *masculine*, de lui-même, à laquelle s'attache la gloire, est, pour ainsi dire, restée aux rivages troyens. Or, voici que, débarqué chez ces passeurs que sont les Phéaciens, ces médiateurs des confins, il s'entend célébrer par la bouche de Démodocos, sous son nom de gloire : le *mari* rejoint enfin l'*épouse*. Aussitôt après, il sera à même de renouer les deux parts de son existence, la troyenne et l'errante. « Je suis Ulysse, fils de Laërte », lancera-t-il enfin en réponse aux questions d'Alcinoos, non sans avoir noté que raconter ses souffrances ne va faire que les accroître encore[36]. Il n'empêche, une fois commencé, le récit ne s'arrêtera plus, allant d'une traite depuis Troie jusqu'au dernier naufrage, une escale après l'autre, avec à chaque fois son lot d'espoirs déçus et de malheurs.

Mais, auparavant, il y a encore une ultime épreuve à endurer. En entendant Démodocos le chanter, Ulysse se retrouve dans l'éprouvante position d'avoir à écouter le récit de ses propres exploits, à la troisième personne. Comme s'il était absent, comme s'il n'était plus, ou comme s'il ne s'agissait pas de lui. D'autant plus que, pour les Phéaciens, écoutant leur aède, *Ulysse* n'est que le nom d'un de ces héros dont les dieux ont filé la mort pour fournir des chants aux gens de l'avenir[37]. En faisant brutalement, à travers les mots mêmes de Démodocos, l'expérience de la distance la plus grande à soi, il se voit occuper la place qui, bien plus tard, sera celle du mort dans le récit historique[38]. Est-il même mort ou vivant, lui le survivant ? Il entend ce qu'un vivant, normalement, ne saurait entendre. Cette dernière expérience est, en un sens, plus radicale même que celle, précédente, de la descente vers la maison d'Hadès pour interroger Tirésias, au cours de laquelle il s'est avancé jusqu'à l'extrême de la frontière séparant les vivants des trépassés, mais en demeurant sans ambiguïté sur la rive des vivants[39].

Avoir consulté le devin, savoir qu'il rentrera et ce qui l'attend, ne l'empêche pas de pleurer sur lui-même. Mais, assurément, pas sur sa mort à venir : il n'a jamais regimbé contre sa condition de mortel. En revoyant par les mots de Démodocos ce qu'il était, il n'éprouve aucunement ce plaisir lié à la reconnaissance (c'était moi, c'était comme ça)[40]. Tout au contraire, il

pleure lourdement. Il ne peut encore passer de ce présent (révolu) au présent d'aujourd'hui, en les reliant par une histoire, la sienne, et en faire un *passé*. De ce présent-là, il est exilé ; d'où le choc, quand Démodocos le fait surgir. C'est comme s'il rêvait de lui-même, tout en sachant qu'il ne dort pas. Comme si un mort lui apparaissait en songe, tel Patrocle visitant le sommeil d'Achille, mais ce mort n'est autre que lui-même. Il se survit en quelque façon à lui-même. Et pas plus qu'Achille n'avait réussi à étreindre l'âme de son compagnon, il ne se saisit d'emblée lui-même, et il pleure.

Pour Ulysse, cette soudaine confrontation avec lui-même, au fur et à mesure que chante l'aède, ne précipite-t-elle pas une expérience douloureuse de non-coïncidence de soi à soi ? Une découverte qui n'a pas encore de mots pour se dire, mais qu'Homère rend visible, presque palpable, par les pleurs, tandis qu'à la comparaison il revient de les « expliquer ». Ulysse se tient encore dans cet entre-deux, où il n'est *plus* et n'est *pas encore* Ulysse, lui qui n'a pu encore réussir à prononcer : « Je suis Ulysse. » Dans cette distance éprouvée entre altérité et identité, quoi vient se loger, sinon une expérience du temps ? Non pas comme angoisse de la finitude de l'homme, donc : Ulysse se sait et se veut mortel. Il ne s'agit pas non plus du temps comme flux, mais bien de l'expérience d'une distance de soi avec soi, que je nomme rencontre avec l'historicité. Mais cette rencontre, Ulysse en est d'abord comme submergé et il pleure, lui qui ne sait comment appréhender le passé, le sien, dans sa dimension de passé.

Puis, sitôt le nom propre recouvré et proféré, le récit de ses voyages sera le moyen de reprendre pied. Par son entremise, les épisodes vont se relier les uns aux autres et l'Ulysse, parti de Troie, finira par rejoindre celui qui a fait naufrage chez les Phéaciens. Les escales succèdent aux escales, une chronologie narrative s'instaure, une scène au présent-passé est suivie par une autre, insensiblement le récit contraint le temps. L'ordre du récit devient un ordre du temps. À la question « qui es-tu ?», posée par Alcinoos, répondre en se nommant est nécessaire en un premier moment – en particulier pour que le roi sache à qui il a affaire et qu'ils puissent ainsi, comme il est convenable entre nobles, devenir des hôtes l'un pour l'autre – mais ne suffit pas. Répondre vraiment implique de raconter ce qui s'est passé, forgeant ainsi cette « identité narrative », sur laquelle Paul Ricœur, développant une remarque de Hannah Arendt, a justement attiré notre

attention[41]. Quant aux Phéaciens, à tout ce qui se joue au cours de cette scène capitale, ils ne voient que du feu. Ils reçoivent simplement ces histoires, qui les tiennent sous le charme, comme si elle sortaient de la bouche d'un aède[42]. Mais Ulysse, s'il peut bien en avoir les apparences, n'est en aucun cas un aède, lui qui a enduré ce que l'aède, célébrant la gloire et les morts, ne fait jamais que chanter : de loin.

Les Sirènes et l'oubli

Restent, pour finir, les énigmatiques Sirènes, affrontées après l'expédition chez Hadès. Muses, elles sont, dont elles ont tous les attributs (présence et savoir qui en découlent), mais « Muses d'En-Bas », ou contre-Muses, qui viennent miner, ou ruiner, l'économie du *kleos*[43]. Elles promettent le plaisir *(terpsamenos)*, comme celui qu'on attend de l'aède, à qui les approche : « Nous savons *(idmen)* en effet, disent-elles à Ulysse, tout ce qu'en la plaine de Troie / les Grecs et les Troyens ont souffert par ordre des dieux, / nous savons tout ce qui advient sur la terre féconde[44]. » Mais le voyageur imprudent qui se laisse prendre à leur doux chant, a prévenu Circé, perd tout : le retour et la gloire. Disparu à jamais, ses chairs pourrissent et ses ossements blanchissent sur leur rivage. En lieu et place de la mémoire glorieuse, il ne trouve donc que l'oubli. Dans l'épopée, le plaisir de l'auditeur est « payé » par la mort des autres. Et Alcinoos, soutenant que les autres meurent *pour* le plaisir des hommes de l'avenir, ne fait que pousser cette logique à l'extrême[45]. Mais, pour que le dispositif fonctionne, il y a une condition, qui touche au cœur même du procès épique : il faut que « les autres » se muent en hommes d'avant, qu'une distance se creuse entre « passé » et « avenir ». C'est pourquoi l'*Odyssée*, qui est une épopée du retour – absents, les héros vont finir par revenir et Ulysse, quant à lui, est tout entier tendu vers ce but –, est une épopée *anachronique* ou, à tout le moins, une épopée qui s'interroge sur elle-même.

Avec le chant des Sirènes, il s'agit toujours du plaisir de l'auditeur, mais le dispositif est tel que le sujet du chant en est aussi le seul auditeur. Comme s'il devait en acquitter le prix par sa propre mort. N'étant pas un « homme de l'avenir », il n'aurait d'autre solution que de devenir un « homme du passé », donc de disparaître : il rejoint ce qu'il était. Sitôt qu'Ulysse approche de leur île, les Sirènes l'appellent par son nom glorieux (d'avant) : elles savent qui il est. Elles usent d'une formule élogieuse – «Viens ici, Ulysse tant vanté, noble gloire *(mega kudos)* des Achéens[46] » –, qui se trouve reprendre exactement celle employée, en une occasion dans l'*Iliade*, par Agamemnon s'adressant à Ulysse. Une nouvelle

fois l'*Iliade* surgit dans l'*Odyssée*, tandis qu'Ulysse, lui, se trouve tiré vers son « passé », ou attiré vers le repos du *kleos*. Mais rejoindre ce passé, céder à cette attirance serait s'absenter de soi pour toujours : sans plus pouvoir faire se rejoindre les deux parts ou deux côtés de lui-même. Immortelles et isolées en leur île, les Sirènes n'ont d'autres auditeurs que leurs victimes : jamais, à la différence de l'aède inspiré, elles ne chantent pour « les hommes de l'avenir ». Par leur chant, elles « enterrent » non des morts, mais des vivants dont elles font des disparus : étrange office funèbre[47]. Qui s'entend célébrer par elles à la troisième personne paye ce plaisir d'un instant au prix le plus fort. Elles sont là, seules en leur île de nulle part et dans un présent immobile, incapables d'inspirer jamais à nul aède un chant de remembrance. Muses du deuil, d'un anti-deuil plutôt, qui est disparition et oubli[48]. Elles agissent au rebours d'Hélène versant aux convives son *nepenthes*. Qui cède au plaisir de les écouter, non seulement ne revient pas, mais il ne peut devenir, dans le chant des aèdes, un homme d'auparavant.

L'épopée sépare « passé » et « présent », par simple *juxtaposition*. Aussitôt qu'un aède commence à chanter, tel est le contrat épique, s'opère une césure : les *klea andrôn* se transforment en hauts faits des hommes d'autrefois, antérieurs *(proteroi)*. Comme dans le rêve, les morts sont là et parlent. L'aède est celui qui passe de l'autre côté. L'*Odyssée* voudrait pouvoir *juxtaposer*, elle aussi, mais, ayant choisi de chanter le retour, elle se trouve dans l'incapacité de le faire. Comme Ulysse, elle bute sur le temps et se heurte à la question du passé : au passé comme question[49]. Aussi est-elle, peut-être, entre deux régimes de parole : la parole épique à laquelle elle voudrait bien pouvoir croire encore, et une autre, pour l'heure absente, mais qui devra tenter de prendre en compte, sinon le temps écoulé lui-même, du moins ses effets. Tel Hérodote, quelques siècles plus tard inscrivant les vicissitudes des cités entre les deux pôles du grand et du petit : celles qui étaient grandes autrefois sont devenues petites, et celles qui étaient petites ont aujourd'hui grandi[50]. Elle ne peut plus simplement *juxtaposer*, et elle ne sait pas encore *chronologiser*. La fascination qu'exerce l'*Odyssée* surgirait aussi de ce qu'elle est une épopée nostalgique, celle d'un retour impossible et désiré vers l'épopée : vers l'*Iliade* ? Mais, en chemin, elle a

découvert le passé, ou plutôt elle ne cesse d'achopper sur le souvenir, l'oubli, le deuil, la passéité du passé : le passé en question et d'abord comme question.

Achille, avons-nous vu, est dans le présent et n'a que lui. S'abstenir, ne pas combattre, c'est en fait renoncer à être. Mais, en même temps, son *thumos* l'empêche de « laisser ce qui lui a été fait », de le mettre au passé. D'où son retrait qui bloque toute l'action et risque aussi de le rendre « inutile aux hommes à venir », comme l'en menace Patrocle[51]. Il doit pourtant se résoudre à opérer cette mise au passé par une décision héroïque, qui concourt également à l'accomplissement des desseins de Zeus. Et à nouveau, jusqu'au dernier matin, chaque matin pourra être un nouveau jour. Le problème auquel se trouve confronté Ulysse est plus compliqué encore : se reconnaître comme identique et différent. C'était moi, c'est moi ; j'étais, je suis Ulysse.

Le face-à-face entre Ulysse et Démodocos, ce quiproquo d'un instant, crée une situation inédite, puisqu'il met en présence l'aède et un témoin, qui est aussi le principal acteur. Quel est alors le statut de ce que chante l'aède ? Normalement, Ulysse devrait être mort, un de ces hommes d'autrefois et, pourtant, il est là. Dans son projet même, l'*Odyssée*, avons-nous conclu, bute sur la question du passé. Pour scruter le futur et le passé, on a normalement recours au devin. Grâce à son savoir mantique, tout lui est co-présent : il est doué d'une vue synoptique. Inspiré par la Muse, l'aède voit plutôt au-delà : chez les dieux et chez les hommes, pas tous les hommes, mais les héros, de préférence morts glorieusement au combat. Sa charge particulière est de chanter la gloire *(kleos)* de ceux qui sont morts : il assure leur *kleos*, il a charge de leur mémoire. Célébrant ceux qui ont passé, il fabrique, si l'on veut, du passé, mais un passé sans durée, révolu. Il crée du passé à la demande, produisant une césure à l'instant même où il s'élance dans son chant. Mais entreprendre de chanter le *nostos* brouille les repères. Que sont des héros qui reviennent, revenus ou en train de revenir ? À moins qu'il ne s'attache, comme Phémios à Ithaque, à chanter ceux qui ont péri[52]. Le retour introduit de la durée : du départ aux tribulations du retour, de l'avant à l'après de la prise de Troie. Il ouvre un écart, crée une tension, ou creuse une brèche dans le présent. Les héros ne sont pas rentrés : ils sont absents, ils ne sont pas tous morts, plusieurs vont rentrer, sont déjà rentrés.

Que devient alors ce temps intermédiaire, cet entre-deux qu'Ulysse aura été le seul à parcourir, c'est-à-dire, grâce au choc de sa rencontre avec Démodocos, à pouvoir finalement raconter, sinon du passé ? L'expérience d'un temps qui, dans la distance durement éprouvée de soi à soi, est finalement reconnu ou découvert comme son passé.

Ulysse n’a pas lu Augustin

Engager à partir de ces configurations lointaines et révolues, à Fidji comme à Schérie, une réflexion sur l’ordre du temps et les régimes d’historicité relève de l’exercice du regard éloigné qui, de Montaigne à Lévi-Strauss, en passant par Rousseau et bien d’autres, vise à apporter des gains d’intelligibilité. Puisque d’emblée on décentre, on questionne ce que l’on tenait pour des évidences, on interroge ses propres catégories : on rend possible la comparaison. Il s’est, en outre, trouvé que, pour moi, l’interrogation sur les régimes d’historicité a commencé dans le Pacifique : à la lecture de Sahlins, voire de Segalen avant lui, et de Lévi-Strauss, bien sûr. C’est le simple hasard d’une biographie intellectuelle, mais aussi l’effet d’un moment où l’anthropologie paraissait receler la clé de nos interrogations sur l’homme et la société.

Mais, aussi bien avec les Maori de Fidji qu’avec Ulysse en Phéacie, nous demeurons en deçà de l’univers des Révélations juive et chrétienne, qui ont radicalement modifié les formes de l’expérience du temps. Reprenant l’économie biblique du temps, le christianisme est allé le plus loin en cette voie et a modelé, aussi profondément que durablement, la tradition occidentale des rapports au temps. Aussi va-t-il de soi que nous ne pourrions prétendre faire l’essai de la notion de régime d’historicité dans les temps modernes et jusqu’à notre propre présent sans lui faire traverser l’ordre chrétien du temps, sans la mettre à l’épreuve de cette temporalité si singulière et si puissante. Peut-on dégager un régime proprement chrétien d’historicité ? Avec une question subsidiaire : la notion de régime d’historicité elle-même est-elle séparable des expériences du temps induites par les temporalités bibliques ? Ce qui ne signifie pas qu’elle n’en serait que la reprise ou le seul prolongement direct.

Partons de la formule « Ulysse n’a pas lu Augustin » ! Évidemment, puisqu’une douzaine de siècles séparent l’*Odyssée* des *Confessions* ! Non moins évidemment les théories philosophiques sur le temps n’ont pas manqué dans l’intervalle (Platon, Aristote, les stoïciens, les épicuriens, Plotin, pour les principales). Elles constituent indubitablement des acquis sans lesquels Augustin n’aurait pu engager sa propre réflexion, qui allait le

mener dans une autre voie, inédite jusqu'alors, celle d'une phénoménologie du temps. Il ne s'agit pas ici de combler l'intervalle, au contraire. Ce que veut simplement suggérer cette formule, c'est d'abord un rapprochement, un face-à-face, une sorte d'instantané, avec d'un côté Ulysse écoutant l'aède et se mettant à pleurer, de l'autre Augustin qui, s'adressant à son interlocuteur divin, met en scène son interrogation : « Qu'est-ce donc que le temps ? si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus[53]. » Comment puis-je savoir et ne pas savoir ? c'est cette première énigme qui lance la méditation du livre 11 des *Confessions*, ponctuée de prières et d'appels à Dieu. Il est évident qu'Ulysse, non seulement ne saurait pas répondre à la question « Qu'est-ce que le temps ?», mais qu'il ne pourrait même pas la formuler en ces termes. Ou bien, ne pourrait-on soutenir que les larmes, avec la comparaison qui les accompagne, tiennent lieu de réponse, sont sa réponse ou encore sa façon de ne pas pouvoir répondre avec des mots à lui ?

Il n'a en particulier pas lu le chapitre 28, qui récapitule sur un exemple concret les acquis de la méditation. Parti du problème de la mesure du temps, Augustin en est arrivé à la conclusion que le temps n'était rien d'autre qu'une « distension » de l'esprit lui-même. Si bien que sa mesure devait s'opérer « dans l'esprit ». Comment ? Par le jeu de la « distension » *(distensio)* et de l'« attention » *(attentio)*. « L'esprit attend *(expectat)* et il est attentif *(adtendit)* et il se rappelle *(meminit)*, de sorte que ce qu'il attend, traversant ce à quoi il est attentif, passe dans ce qu'il se rappelle[54]. » Peuvent alors venir la reprise et l'élargissement :

> Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend vers l'ensemble de ce chant ; mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité sont distendues, vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins, mon attention est là, présente ; et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance, plus s'agrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire.

> Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes[55].

Qu'on aille du plus petit au plus grand, de la syllabe à la série des siècles, en passant par la vie entière d'un homme, le chant vaut comme paradigme des échanges qui ne cessent de s'opérer entre la distension et l'attention, l'attention agissant du cœur même de la distension.

Ulysse, lui, ne dispose pas de ce modèle pour ordonner, entre mémoire et attente, les actions de sa vie. Il a, si l'on veut, la *distensio*, mais pas l'*attentio*. Chaque jour est un nouveau jour pour le héros homérique, notait Auerbach, par contraste avec les grandes figures bibliques. Achille, nous l'avons rappelé, n'a ni passé ni futur, seulement le présent : il ne peut être Achille que dans le présent. Mais même lui doit « laisser ce qui est fait », laisser la douleur que lui a causée l'affront d'Agamemnon, la faire passer, la dépasser, ou la mettre au passé, sinon le risque est qu'il cesse, d'une certaine façon, d'être Achille. Aussi doit-il avoir l'héroïsme de dompter son *thumos*, pour que l'action reprenne, pour qu'il puisse être pleinement Achille, « désastre des Troyens », et habiter dans la plénitude de sa brièveté sa vie au présent.

Dans l'*Odyssée*, la situation d'Ulysse est bien différente. Il est tendu continuellement vers le retour : il « n'oublie pas » Ithaque. Retenu chez Calypso, s'il passe ses nuits sans trop de plaisir avec la déesse, « le jour, il allait s'asseoir sur les pierres des grèves / et il pleurait en regardant la mer sans moissons ». Et, déclinant son offre d'immortalité, il déclare : « Je désire à tout moment / me retrouver chez moi et vivre l'heure du retour »[56]. Les larmes qu'il verse sur les grèves ne sont pas les mêmes que celles qu'il versera en écoutant Démodocos chanter : chez Calypso, ce sont les larmes de la douleur de n'être pas à Ithaque, de l'attente de ce jour. Les autres, versées au banquet des Phéaciens, ne sont pas proprement, comme les désignait Arendt, les larmes du souvenir, puisque la comparaison invite à les comprendre autrement. Larmes de deuil alors, comme les interprétait

simplement Alcinoos ? Pas exactement non plus, à moins de les saisir comme deuil de lui-même.

Comme si Ulysse était en deuil de cette part glorieuse de lui-même demeurée à Troie et désormais confiée aux aèdes. Dans les deux scènes, elles expriment, en tout cas, l'éclatement du présent (ordinaire) du héros homérique : en direction du futur (le jour du retour) et vers le passé (la prise de la ville). Même le héros aux mille tours n'est pas équipé pour se rendre compte à lui-même de cette double expérience de *distensio*, que dramatise le retour retardé de Troie à Ithaque. Si, pour reprendre les catégories augustiniennes, il est temporalisé par la *distensio* (le voyage qui s'allonge sans cesse), il n'est pas à même de saisir et d'effectuer le temps par l'*attentio*[57]. La traversée de cette dernière crise est toutefois, nous y avons déjà insisté, ce qui va lui permettre de répondre à Alcinoos le pressant de se nommer et de dire qui il est. Par le récit qu'il donne alors d'une traite, l'Ulysse, parti de Troie, finit par rejoindre, avons-nous écrit, le naufragé de Phéacie. L'identité narrative, ainsi produite, éclaire et relie cette part d'ombre de lui-même, jusqu'alors livrée à la seule *dispersio*[58].

Ulysse n'a pas lu Augustin en un autre sens encore. La phénoménologie du temps humain est en effet enchâssée dans l'éternité d'un Dieu créateur de tous les temps, si bien que la distension doit aussi s'entendre comme condition même de l'homme sur terre. Il vit dans la dispersion : « Je me suis éparpillé *(dissilui)* dans le temps dont j'ignore l'ordre *(ordinem nescio)* et les variations tumultueuses mettent en lambeaux mes pensées. » Cet *ordre* du temps qu'il ignore est celui d'un Dieu personnel qui appelle à marcher vers lui, « afin que, abandonnant les vieux jours, je me rassemble *(colligar)* en suivant l'un. Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires, mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis dans un effort non pas de distension *(distensio)* mais d'intention *(intentio)*, mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices qui ne viennent ni ne passent »[59].

De la mutabilité du multiple à l'immutabilité de l'éternité divine, de la dispersion à la tension, non pas vers les choses futures, mais par un effort d'intention (plus seulement d'attention) vers celles qui sont *en avant (ante)*, tel est l'ordre chrétien du temps, auquel le fidèle est appelé. Augustin ne fait

là que mettre ses pas dans ceux de Paul s'adressant aux Philippiens : « Oubliant ce qui est derrière, et tendu vers ce qui est devant, je poursuis le but pour le prix auquel Dieu m'a appelé d'en haut avec le Christ Jésus[60]. » L'image est celle du coureur sur le stade. Dès la première phrase, *La Cité de Dieu* déploie ce même ordre, faisant du chrétien un marcheur, qui « dans le cours ou la course des temps » *(in hoc temporum cursu)* « chemine au milieu des impies » *(inter impios peregrinatur)* et « espère *(expectat)* la stabilité de l'éternelle demeure »[61]. Et Paul encore et déjà : « Il n'y a qu'à marcher à partir d'où nous sommes […], car pour nous, notre citoyenneté est aux cieux[62]. »

Concevoir et vivre le temps comme tension vers et ouverture sur l'attente n'est, toutefois, pas une invention du christianisme. Déjà, la Promesse faite à Abraham par Iahvé avait inauguré un tel rapport au temps : « Va-t'en de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père vers le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai et je grandirai ton nom[63]. » Ensuite, l'Exode en formule une nouvelle expression, plus dramatique et plus riche. De l'Égypte, d'où l'on sort, jusqu'à l'entrée, longtemps différée, dans le pays de Canaan, Iahvé marchant devant, se creuse en effet une attente, qui est le ressort même du récit. S'inaugure là cette imbrication du temps et du récit que Paul Ricœur est venu scruter en se faisant lecteur d'Augustin et d'Aristote. De cette *distension*, pour reprendre le vocabulaire d'Augustin, Moïse a la charge de faire une histoire, tandis qu'une partie du peuple, incapable d'assumer cette attente, ne cesse de se disperser dans l'immédiateté du multiple[64]. À deux reprises, dans les Nombres et dans le Deutéronome, seront récapitulés les moments et les étapes, la succession des événements – depuis la sortie d'Égypte jusqu'au bord du Jourdain – qui constituent l'histoire de ces quarante années, qui devaient modeler Israël en vue d'en faire « une dynastie de prêtres et une nation sainte[65] ». Avec les Tables de l'Alliance, écrites une première fois, puis récrites, reprises encore dans le Deutéronome, les fils d'Israël disposent désormais de tout ce qu'il est nécessaire de se rappeler pour être fidèle à leur part du contrat de l'Alliance. Quand, vers 100 de notre ère, trente ans après la destruction du Temple, les rabbins fixeront finalement le canon de la Bible, on saura tout ce qu'on a besoin de savoir. « Pour la première fois, l'histoire d'un peuple s'inscrivait dans des écritures saintes. »

Si bien que, le passé étant « connu », l'avenir « certain », le temps à vivre entre l'ère biblique et la venue du Messie, même s'il « demeurait obscur », n'était pas porteur de « révélation nouvelle ou utile »[66]. Avec sa forte linéarité, sa forte tension vers l'avant, l'Exode a, en tout cas, donné leurs formes aux conceptions juives du temps et, pour finir, aux non juives aussi. Ce récit, avec sa progression dans l'espace et dans le temps, a rendu possible de concevoir et de formuler d'autres expériences, de forger d'autres récits. Ces dernières remarques sont empruntées à Michael Walzer, qui a consacré tout un livre à l'Exode comme paradigme révolutionnaire tout au long de l'histoire occidentale[67].

Dans le rapport au temps, ce que le christianisme a apporté en propre, c'est la brisure du temps en deux par l'événement décisif de l'Incarnation : la naissance, la mort et la résurrection du fils de Dieu fait homme. S'est alors ouvert un temps nouveau, que viendra refermer un second et ultime événement, celui du retour du Christ et du Jugement. Ce temps d'entre-deux, intermédiaire, est un temps d'attente : un présent qu'habite l'espérance de la fin. Jésus lui-même l'annonce « Oui, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. […] Mais le jour et l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais seulement le Père. […] Réveillez-vous donc, car vous ne savez pas quel jour votre seigneur vient. […] C'est pourquoi vous aussi soyez prêts, car à l'heure où vous n'y pensez pas le fils de l'homme vient[68]. » La vigilance, au sens premier, est requise : « Chassez le sommeil », demande également Luc.

Mais, plus encore que ce présent eschatologique, ce qui est *nouveau* dans le Nouveau Testament, c'est la tension instaurée « entre le présent et l'avenir, entre l'événement décisif par quoi *tout est déjà accompli* et le dénouement final qui montre bien que *tout n'est pas encore achevé*[69] ». De cette tension instauratrice découle l'ordre proprement chrétien du temps et l'histoire comme histoire du Salut. Dans lequel le *déjà* et le *pas encore* ne s'équilibrent pas comme les deux plateaux d'une balance. Le *déjà* pèse plus lourd, puisque avec lui l'histoire a basculé : on est à jamais au-delà du « point décisif[70] ». Le monde est sauvé. Il s'ensuit que le présent, ouvert par le *déjà*, est un temps privilégié.

Par rapport au passé, sûrement. Même s'il ne l'abolit en aucune façon, il vient l'éclairer, lui donner sens comme préparation et l'accomplir. En témoigne le soin des premiers chrétiens à prouver que la venue du Christ a *accompli* les Écritures, leur insistance à parler de l'*Ancienne* et de la *Nouvelle* Alliance, de l'*Ancien* et du *Nouveau* Testament. « Vous scrutez les écritures parce que vous pensez avoir par elles la vie éternelle, or elles témoignent de moi », dit Jésus aux « Juifs ». Et encore, aux mêmes interlocuteurs : « Moïse a écrit de moi »[71]. Quant au futur, il ne se distingue d'abord pas fortement de ce présent vécu comme « anticipation de la fin », de ce présent tendu vers un achèvement peut-être imminent. Le Royaume vient, et cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. « Vraiment, je vous le dis, il y en a de ceux qui sont ici, qui ne goûteront pas de la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu » : Jésus à ses disciples[72]. Au-delà de cette attente, il ne peut plus rien advenir.

Puis, les temps apostoliques une fois passés, la Parousie va s'éloigner et, l'Église s'institutionnalisant, le temps intermédiaire va s'allonger. Toute l'œuvre d'Augustin témoigne de cet allongement, mais sur fond de tension maintenue. Depuis la naissance du Christ selon la chair, le monde est entré dans son sixième âge, celui de la vieillesse et le dernier, avant le sabbat du septième jour où se réalisera la vision de Dieu[73]. C'en sera alors fini de la marche, mais en attendant la tension demeure : on ne regarde pas vers les choses passées, mais vers le Christ, on ne regarde pas tant vers le futur, qui lui aussi disparaîtra, qu'*en avant (ante)*.

Mais vient un moment, « quand l'héritage politique et spirituel de Rome passe à l'Église[74] », où se détend la tension du *déjà* et du *pas encore*, constitutive du présent ou du temps intermédiaire. Entre les deux, l'écart va aller croissant, même si l'histoire du christianisme est entrecoupée de phases de réactivation, parfois exacerbée, de cette tension. Avec les hérésies et les réformes multiples proclamées, avortées ou réprimées qui, par un retour aux origines, veulent refaire du présent un temps pleinement messianique. Mais le *déjà*, pris dans une tradition qui s'en nourrit et le porte, va tendre à peser de plus en plus lourd. Contemporain de Constantin, Eusèbe, évêque de Césarée, met en place le concept d'Histoire ecclésiastique qui, partant du Christ pour aller jusqu'au temps présent, fixe la tradition par l'établissement d'une chaîne de témoignages, mettant déjà

en place un système d'autorités. On sera dès lors prié de regarder moins en avant et plus vers l'arrière : vers le Christ, avec qui tout commence, et qui est aussi le vivant modèle insurpassable. Il est ce phare, dont le faisceau éclaire l'avant (d'Adam à lui) et l'après (de lui jusqu'à la fin des temps). « Grâce au fait que la fondation de la cité de Rome fut répétée dans la fondation de l'Église catholique, quoique, bien sûr, avec un contenu radicalement différent, la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition put être reprise par l'ère chrétienne[75]. »

Cet infléchissement de l'ordre chrétien du temps en direction du *déjà*, d'un passé, certes continuellement réactivé par le rituel, permit, en tout cas, à l'Église de retrouver, de reprendre, d'habiter les modèles antiques du *mos majorum* et de l'*historia magistra*, et de les faire fonctionner à son profit. Mais sans jamais s'identifier complètement à eux : de devenir une puissance *temporelle*, tout en se réclamant d'un autre ordre du temps. Perdure, au total, une certaine plasticité de l'ordre chrétien du temps, où présent, passé, futur s'articulent sur fond d'éternité. Si bien qu'il ne se confond ni ne se réduit à un seul régime d'historicité : pas même avec celui, qui a pesé le plus lourd, de l'*historia magistra*. Puis temps chrétien et temps du monde se dissocieront, en traversant de nombreuses crises, jusqu'à la rupture. Ce qui n'implique nullement, bien au contraire, qu'il n'est rien passé d'un ordre à l'autre, au fur et à mesure que l'ouverture du progrès allait prendre le dessus sur l'espérance du Salut : une tension vers l'avant et une « ferveur d'espérance » tournée vers le futur[76].

CHAPITRE 3

Chateaubriand : entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité

À la différence d'Ulysse, Chateaubriand a « lu » Augustin. Il a été pétri par l'expérience chrétienne du temps et a eu pour premier et seul horizon un ordre catholique et monarchique du temps. Mais, né en 1768, il a grandi en une période de crise intense et de remises en question des rapports au temps. C'est pourquoi, lui, dont toute la vie bascule avec la Révolution, sera ici notre guide. Entre Augustin et Chateaubriand, entre le sac de Rome par Alaric et la prise de la Bastille, bien des noms auraient assurément leur place, en particulier ceux de Pétrarque, Bacon, Montaigne, Perrault ou Rousseau, et entre le 15e et le 18e siècle, jusqu'à ce qu'arrive le temps des révolutions, plusieurs expériences et crises du temps mériteraient d'être analysées[1].

Pourquoi Chateaubriand ? Parce que, cadet de la noblesse bretonne, qui venait de et tenait si fortement à ce qui se muait sous ses yeux en Ancien Régime, voyageur qui quitta d'abord l'Ancien Monde pour retrouver le temps sans âge des Sauvages, lui un vaincu de la Révolution, il a, au total, mieux compris que beaucoup de ses contemporains le nouvel ordre du temps des Modernes. Puisqu'il a su faire de cette expérience de la rupture des temps, de cette faille ou brèche la raison même de son écriture. Comme Augustin avant lui, il est un « vaincu » au sens de Koselleck, pour qui il se peut « qu'à court terme l'histoire soit faite par les vainqueurs mais, à long terme, les gains historiques de connaissances proviennent des vaincus[2] ». Certes ni l'un ni l'autre n'ont été des historiens, mais peut-être est-ce justement parce que l'histoire, telle qu'elle existait comme genre, ne leur permettait pas de rendre compte de leurs expériences respectives dans leur radicalité.

« Je me suis rencontré entre deux siècles – écrira le vieux mémorialiste, sur le point de refermer ce monument inouï des *Mémoires d'Outre-Tombe* –

comme au confluent de deux fleuves ; j'ai plongé dans leurs eaux troublées, m'éloignant avec regret du vieux rivage où je suis né, nageant avec espérance vers une rive inconnue[3]. » Ce sont là des propos rétrospectifs : une image, qu'il a plus d'une fois reprise, en forme de bilan d'une vie. Commençons alors par nous tourner vers les débuts de l'aventure, quand le confluent était encore loin de se pouvoir reconnaître. Deux ouvrages, l'*Essai historique*, son premier livre, publié en 1797, et le *Voyage en Amérique*, qui ne paraîtra, lui, qu'en 1827, permettent de suivre, sur plus d'un quart de siècle, le jeu entre trois termes constitutifs de la tradition occidentale : les Anciens, les Modernes, les Sauvages. Il ne s'agit évidemment pas de déployer ici leur longue et riche histoire, pas même d'en esquisser un rappel. Nous voudrions seulement les interroger du point de vue de leurs rapports au temps, être attentif aux temporalités véhiculées ou induites par les manières de les articuler dans cette époque troublée.

Le voyage du jeune Chateaubriand

L'*Essai historique* appartient au vaste ensemble des écrits américains. Parti pour l'Amérique en 1791, de retour début 1792, le jeune vicomte fait un bref passage par l'armée des Princes, avant de s'exiler à Londres. C'est là, alors qu'il mène une vie difficile, que le livre est rédigé. En 1822, revenu à Londres comme ambassadeur, il revisitera les lieux qu'il hantait avec ses « associés de détresse[4] ». Publié une première fois en 1797, l'*Essai* est republié en 1826, alors même que Chateaubriand (ayant comme toujours fort besoin d'argent) s'est engagé dans l'édition de ses *Œuvres complètes*[5]. Dans l'intervalle, le jeune émigré inconnu a donc été ambassadeur à Londres, mais aussi à Berlin et à Rome, et même ministre des Affaires étrangères : il est surtout devenu un écrivain fameux. « Parti pour être voyageur en Amérique, revenu pour être soldat en Europe, je ne fournis jusqu'au bout, ni l'une ni l'autre de ces carrières : un mauvais génie m'arracha le bâton et l'épée, et me mit la plume à la main[6]. » Un Avertissement de l'auteur, une Préface, des Notes critiques nombreuses viennent indiquer et mesurer la distance qui le sépare désormais de ce texte qu'il considère, toutefois, comme « un des plus singuliers monuments » de sa vie[7]. Il le donne en effet à lire comme un palimpseste.

À la différence de l'*Essai historique*, le *Voyage en Amérique*, lui, n'a pas connu de première publication, vraisemblablement, parce qu'il n'existait pas comme texte rédigé avant la mise au point des *Œuvres complètes*. « En publiant ses œuvres complètes, Chateaubriand veut donner au public des inédits. Pendant plus d'un quart de siècle il avait collectionné des extraits, des analyses, vaste réservoir de documentation d'où sortit une foule d'ouvrages. En 1826 le résidu va maintenant servir de base à l'avant-dernier mot sur l'Amérique, puisque le dernier mot ne sera dit que dans les *Mémoires*[8]. » Avant-dernier mot, qui sera finalement un nouveau *voyage*, d'où va surgir sous les yeux du lecteur une autre Amérique que celle qu'il était allé voir.

Avec les Anciens et les Modernes, on tient un couple qui a structuré en profondeur, et dans la longue durée, l'histoire de la culture occidentale dans

son rapport au temps. Les nombreuses querelles qui ont rythmé son histoire sont, à chaque fois, une expression de la tension même qui le constitue[9]. Avec le Sauvage, que rapportent les premiers récits de voyage au Nouveau Monde, un nouveau terme entre dans le jeu. On ne raisonnera désormais plus sur deux termes seulement, mais sur trois, c'est-à-dire, le plus souvent, deux plus un : les Modernes face aux Anciens/Sauvages. De cette histoire longue et complexe, je ne retiendrai que deux auteurs, parce qu'ils importent pour Chateaubriand.

Le premier, évident, est Rousseau. Car matrice, jusque dans ses apories, pour le Chateaubriand de l'*Essai* et, bien au-delà, jusqu'aux *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss, lui-même bon lecteur de Chateaubriand. Pour Rousseau, les Anciens, tout à la fois sont et ne sont pas modèles. Contre les Modernes, il loue les Anciens et se partage à leur endroit entre nostalgie (comme en témoigne, par exemple, sa lecture jamais interrompue de Plutarque) et utopie. Ainsi, formant un moment le dessein d'écrire une histoire de Lacédémone, il entend ramasser ces « précieux monuments qui nous apprennent ce que les hommes peuvent être en nous montrant ce qu'ils ont été[10] ». Il s'agit d'aller du passé vers l'avenir, mais vers un futur à faire advenir, ou, mieux, de fixer un horizon vers lequel marcher. Et, si la cité du *Contrat social* a quelque chose de la cité antique, il n'en demeure pas moins que toute société (y compris antique) est une mutilation par rapport à l'état de nature. D'où l'appel du sauvage, entendu, mis en scène et en mots par le jeune Chateaubriand : « Ô homme de la nature, c'est toi seul qui me fais me glorifier d'être homme ! Ton cœur ne connaît point la dépendance […][11].» Loin des tempêtes et des révolutions, le sauvage est comme une île, où le naufragé espère trouver un refuge[12]. On n'est plus dans Rousseau.

Appel du sauvage, appel au sauvage, mais aussi appel au voyage : « Supposons un Montaigne, un Buffon, un Diderot, lançait Rousseau, voyageant, observant, décrivant […]; supposons qu'ils […] fissent ensuite l'histoire naturelle morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre[13]. » À cette injonction fameuse du *Discours sur l'inégalité* fait directement écho cette phrase de l'*Essai historique* : « Si celui qui, dévoré de la soif de connaître, s'est arraché aux jouissances de la fortune pour aller au-delà des mers contempler le plus

grand spectacle qui puisse s'offrir à l'œil du philosophe, méditer sur l'homme libre de la nature et sur l'homme libre de la société, placés l'un près de l'autre sur le même sol ; si un tel homme, dis-je, mérite quelque confiance, lecteurs, vous le trouverez en moi[14]. » Pour l'auteur de *Tristes Tropiques*, ce programme d'abord tracé par Rousseau a fait de lui le « fondateur des sciences de l'homme[15] » et le premier à formuler ce qui sera sa propre théorie du « regard éloigné », à laquelle j'ai fait appel dans le chapitre précédent.

Le second nom est celui de Joseph-François Lafitau, qui est une des sources directes du *Voyage en Amérique*. Missionnaire au Canada, jésuite, il avait publié, en 1724, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*. L'homérisme des Sauvages du *Voyage* provient largement de Lafitau. Mais, chez ce dernier, la comparaison est d'emblée posée et revendiquée comme instrument heuristique. Sa finalité est toutefois ailleurs : Lafitau n'entend pas fonder l'anthropologie comparée, en démontrant, selon la formule d'Arnaldo Momigliano, que les Grecs aussi ont été des sauvages. Il veut éclairer les origines : les Sauvages comme les Anciens deviennent alors des témoins à interroger, des « traces » à interpréter pour éclairer l'antiquité la plus reculée. Ils témoignent non pas tant pour eux-mêmes que par-delà eux-mêmes. Étant entendu que ce par-delà, à savoir leur commune origine, est ce qui fonde en dernier ressort la possibilité de les rapprocher. Contre les athées et les sceptiques modernes, Lafitau entreprend de démontrer l'existence d'une religion primordiale, partout la même, et bien antérieure à la loi mosaïque[16]. Quoi qu'il en soit, indépendamment de la perspective apologétique et de l'architecture dans laquelle elle s'insère, la démarche de Lafitau, réglée par le parallèle comme producteur d'intelligibilité, « naturalise » le va-et-vient entre les Sauvages et les Anciens.

L*'Essai historique* est d'abord un récit de voyage : voyage vers le Nouveau Monde sans nul doute, mais d'abord voyage intérieur. Voici une enquête historique sur le cours des révolutions anciennes et modernes qui s'ouvre par cette interrogation : « Qui suis-je[17] ?» Qui je suis, justement parce que le monde où je suis né s'est effondré. Cette question, celui qui est en train de devenir écrivain ne cessera désormais plus de se la poser, la

plume à la main, et, une page après l'autre, il la reprendra. Dans la notice, placée avant l'introduction, Chateaubriand considère son livre comme une « espèce de journal régulier » de ses « excursions mentales »[18]. Lorsque, pour la première fois, il s'avance seul au milieu de « l'océan » de la forêt américaine, il décrit « l'étrange révolution qui s'opéra dans son intérieur[19] ». Comme si la véritable révolution était celle-là, celle qu'il est venu chercher, et non pas celle qu'il a fuie. S'achevant sur une nuit dans les forêts du Nouveau Monde, le livre conduit le lecteur des ruines de l'Ancien Monde vers les déserts ou les forêts du Nouveau, alors que le voyageur, lui, a fait exactement le chemin inverse : il est d'abord allé vers le Nouveau, avant de reconsidérer l'Ancien et son histoire.

Pour se guider dans le monde des Anciens, le jeune émigré a largement utilisé l'un des best-sellers du moment, le *Voyage du jeune Anacharsis*, publié par l'abbé Jean-Jacques Barthélemy en 1788. Mais, alors que le jeune Anacharsis, « incapable de supporter la vie errante » qu'il avait jusqu'alors menée, abandonne la Scythie pour la Grèce, jusqu'à ce que la mort de la liberté grecque (à Chéronée en 338 sous les coups de Philippe de Macédoine) le ramène finalement vers la Scythie[20], le jeune Chateaubriand quitte l'Ancien Monde (où la liberté a expiré) pour rencontrer les Sauvages et leur authentique liberté. Au-delà de ce chassé-croisé dans le parcours des deux voyageurs, les Scythes occupent une place importante dans l'économie de l'*Essai*. Au point qu'on peut parler d'un véritable paradigme scythe.

Ainsi une note de la première rédaction vient souligner, à propos des trois chapitres scythiques : « Je vais présenter au lecteur l'âge sauvage, pastoral-agricole, philosophique et corrompu, et lui donner ainsi, sans sortir du sujet, l'index de toutes les sociétés, et le tableau raccourci, mais complet de l'histoire de l'homme[21]. » D'où viennent donc ces Scythes, qui résument les trois âges de la civilisation, de la sauvagerie à la corruption ? Ils ont fait leur entrée sur la scène littéraire et philosophique avec le livre IV des *Histoires* d'Hérodote, et ont suscité depuis lors une foule de réflexions et de commentaires[22].

Avant que Chateaubriand ne fasse appel à eux pour sa démonstration, on peut retenir que Voltaire a écrit, en 1766, une pièce justement intitulée *Les Scythes*. « C'est ici, en quelque sorte, l'état de nature mis en opposition

avec l'état de l'homme artificiel, tel qu'il est dans les grandes villes », écrivait-il dans la préface. Et, après l'échec de la pièce, il précisait sans ambages, dans une lettre au roi de Prusse : « *Les Scythes* sont un ouvrage fort médiocre. Ce sont plutôt les petits cantons suisses et un marquis français que les Scythes et un prince persan. » Si l'on consulte l'article « Scythe » de l'*Encyclopédie*, dû à la plume zélée du chevalier de Jaucourt, on y trouve le personnage dépeint sous les traits du bon sauvage. Réduit, en effet, aux seuls besoins de la nature, le Scythe ne désire rien au-delà. Aussi a-t-il joui d'un bonheur que les peuples de la Grèce n'ont point connu. Anacharsis, Toxaris, Zalmoxis (le trio des Scythes célèbres, auxquels on peut encore ajouter Abaris) sont, au total, moins des philosophes que des législateurs. Quant à Anacharsis, le plus fameux de tous, il est un « homme de bien », qui meurt sous les flèches de ses compatriotes, en soupirant : « La sagesse qui a fait ma sécurité dans la Grèce, a fait ma perte dans la Scythie[23]. »

Mais, en réalité, le portrait de ces vertueux Scythes est déjà tout entier chez l'abbé Rollin, qui, lui-même, se réclamant de l'historien Justin, s'appuie sur l'autorité d'Homère, sans négliger un rapprochement discret avec la vie des Patriarches. Son honnêteté l'oblige, toutefois, à mentionner une tradition divergente (et fort ancienne, puisqu'elle remonte à Strabon et, en fait, jusqu'à Éphore au 4e siècle avant notre ère), qui les montre féroces et barbares. Mais il revient au plus vite à Justin, qui, avant Jaucourt, relevait que les Scythes, en dépit de leur ignorance, étaient plus sages que les Grecs, malgré leurs législateurs et tous leurs philosophes. Anacharsis est, de même, un héros entièrement positif. Est-il, dès lors, possible, demandait Rollin, de « refuser à ces peuples son estime et son admiration » ? Non, bien sûr. Mais, continuait-il, vint le temps de la corruption, sous l'effet du « luxe » : comment et par qui ? « C'est aux Romains et aux Grecs qu'est dû ce funeste changement, nous apprend Strabon[24]. » Tout est donc clair.

« Les heureux Scythes, que les Grecs appelaient barbares. » Ainsi s'ouvrent les chapitres scythiques de l'*Essai*. Chateaubriand commence par faire sienne la vision classique des Scythes, celle de Rollin (ou de Jaucourt), mais il y ajoute un parallèle entre les Suisses et les Scythes, étant entendu que les Grecs ont été aux Scythes ce que les Français sont aux Suisses : des corrupteurs ! Le parallèle des trois âges de la Scythie et de la Suisse n'est

toutefois pas strict : il y a place pour un certain écart. « Les Scythes dans le monde ancien, les Suisses dans le monde moderne, attirèrent les yeux de leurs contemporains par la célébrité de leur innocence. Cependant la diverse aptitude de leur vie dut introduire quelque différence dans leurs vertus. Les premiers, pasteurs, chérissaient la liberté pour elle ; les seconds, cultivateurs, l'aimaient pour leurs propriétés. Ceux-là touchaient à la pureté primitive ; ceux-ci étaient plus avancés d'un pas vers les vices civils[25]. » On ne se meut donc pas dans la simple répétition. Rousseau est passé par là.

En ce qui concerne les Scythes, Chateaubriand introduit deux modifications significatives. La vie scythe ne rappelle plus celle des Patriarches, mais elle est tout bonnement celle de l'homme primitif. Passer du Scythe à l'Indien ne pose donc aucun problème ou, plus exactement, nulle différence ne se glisse de l'un à l'autre, puisqu'ils sont pareillement hommes de la nature. « Ainsi je l'ai vu sous les érables de l'Érié, ce favori de la nature qui sent beaucoup et pense peu, qui n'a d'autre raison que ses besoins, et qui arrive au résultat de la philosophie comme l'enfant entre les jeux et le sommeil[26]. » Rollin ne disait déjà rien d'autre, mais c'est, ici, récrit du point de vue du Sauvage. « Je supplée ici, précise s'il en était besoin une note, par la peinture du sauvage mental de l'Amérique ce qui manque dans Justin, Hérodote, Strabon, Horace, etc., à l'histoire des Scythes. Les peuples naturels, à quelques différences près, se ressemblent ; qui en a vu un, a vu tous les autres. » D'où aussi l'exclamation : « Bons Scythes, que n'existâtes-vous de nos jours ? J'aurais été chercher parmi vous un abri contre la tempête[27]. » La Scythie est bien conçue comme une première Amérique disparue, c'est-à-dire un refuge. Le jeune Chateaubriand n'est décidément pas un jeune Anacharsis : il ne songe qu'à fuir la Grèce et à rejoindre la Scythie.

L'autre modification, plus saillante, porte sur Anacharsis, non pas le Jeune, mais son ancêtre, dont Chateaubriand est le seul à faire un personnage négatif. Venant illustrer le schéma de la décadence suggéré par Strabon, il n'apparaît plus du tout comme le sage, venu se mettre à l'école de la Grèce, pas même comme le « barbare » qui, dans la tradition cynique, vient se gausser de la prétendue « sagesse » grecque. Il est tout simplement l'homme du progrès, le corrupteur : le philosophe. « Il s'imagina que ses compatriotes étaient barbares parce qu'ils vivaient selon la nature. » Aussi

entreprit-il de les éclairer. Certes, il paya rapidement de sa vie ses innovations, mais le levain « continua de fermenter ». « Dégoûtés de leur innocence », les Scythes burent « le poison de la vie civile » illustrant ainsi l'âge « philosophique et corrompu »[28].

«Historia magistra vitae »

Tel est le paradigme scythe ou « Tableau raccourci » de l'histoire humaine, qu'une note de 1826 viendra comme rayer d'un trait de plume : « Ces trois chapitres ne sont pas plus dans le sujet de l'*Essai* que les trois quarts de l'ouvrage[29] !» Pourquoi diable ? Leur composition est totalement réglée selon le principe de l'*historia magistra*, auquel obéit la composition d'ensemble de l'*Essai*, et qui a jusqu'alors régi le rapport au temps entretenu par Chateaubriand. Sous cette forme, la formule fameuse *historia magistra vitae* remonte à Cicéron[30]. Elle exprimait la conception classique de l'histoire comme dispensatrice d'exemples *(plena exemplorum)*. « Tout fourmille autour de nous de leçons et d'exemples », rappelle une note de l'*Essai*[31]. À ce point, les propositions de Reinhart Koselleck sur la dissolution du modèle de l'*historia magistra* sont doublement éclairantes : pour comprendre la position de Chateaubriand lui-même, et saisir du même coup ce que changement de régime d'historicité veut dire.

Dans des analyses, désormais classiques, Reinhart Koselleck a montré comment la formation, en Allemagne dans les années 1760-1780, du concept moderne d'histoire *(die Geschichte)* a peu à peu vidé de sa substance une conception de l'histoire qui conjuguait exemplarité et répétition[32]. Au contraire, l'Histoire au singulier *(die Geschichte)*, qui s'entend comme processus et se conçoit comme histoire en soi, avec son temps propre, abandonne l'*exemplum* et s'attache au caractère unique de l'événement. Ainsi se creusent une distance et une tension entre le champ d'expérience des individus et leur horizon d'attente[33]. Plus exactement, le concept moderne d'histoire permet de comprendre ce creusement, d'en rendre compte, voire de le faire servir au progrès général de l'histoire. Ces réflexions de l'école historique allemande, formulées avant déjà, trouvent une véritable mise à l'épreuve dans la Révolution française, qui a été vécue par beaucoup comme une expérience d'accélération du temps, entraînant une brutale distension, voire une rupture entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente.

Tel est exactement le problème auquel se trouve confronté Chateaubriand qui, en écrivant l'*Essai*, s'emploie à réduire (comme on réduit une fracture) la rupture. Il veut comprendre, mais aussi prévoir – avec les instruments intellectuels dont il dispose alors : l'exemple et le parallèle –, en considérant les révolutions anciennes et modernes « dans leurs rapports avec la Révolution française ».

Aussi part-il du passé pour rejoindre le présent et, si possible, allant plus loin, pronostiquer l'avenir. Ainsi que l'indique clairement une série de déclarations au long de l'*Essai* : « Le flambeau des révolutions passées à la main, nous entrerons hardiment dans la nuit des révolutions futures. Nous saisirons l'homme d'autrefois malgré ses déguisements, et nous forcerons le Protée à nous dévoiler l'homme à venir[34]. » Le Protée évoqué est celui d'Homère, Protée l'Égyptien, un immortel. Pour savoir comment rentrer chez lui, Ménélas doit d'abord fermement s'assurer de lui, car il sait, pour s'échapper, prendre les formes les plus diverses. Ensuite seulement, il peut l'interroger. Devin, comme Tirésias consulté par Ulysse, Protée sait en effet et le futur et le passé[35]. Alors que le Protée de Chateaubriand n'est pas un tiers, il n'est autre que « l'homme d'autrefois » lui-même, que l'interprète doit presser et percer à jour pour qu'il dévoile l'homme à venir. Le passé parle, à condition de savoir l'interroger. « Du tableau des troubles de l'antiquité […] je remonterai par une série de malheurs, depuis les premiers âges du monde jusqu'à notre siècle. » La « remontée » des temps s'effectue bien à partir du passé[36]. « Celui qui lit l'histoire ressemble à un homme voyageant dans le désert, à travers ces bois fabuleux de l'antiquité qui prédisaient l'avenir[37]. » « Voulez-vous prédire l'avenir, considérez le passé. C'est une donnée sûre qui ne trompera jamais, si vous partez du principe : les mœurs[38]. »

Chateaubriand mobilise pêle-mêle des souvenirs classiques, de Protée aux bois sacrés, pour se persuader que le passé éclaire bien encore le futur. Mais on est en plein dans le *wishful thinking*. Comme « les siècles de lumières, poursuit-il encore, dans tous les temps, ont été ceux de la servitude », il s'ensuit, « d'après les données de l'histoire, [que] je ne puis m'empêcher de trembler sur la destinée future de la France »[39]. Vient alors, en conclusion de la démonstration, une « importante vérité » : l'homme « ne fait que se répéter sans cesse » ; il « circule dans un cercle dont il tâche

en vain de sortir »[40]. Avec cette conséquence, aussi péremptoire qu'espérée : il n'y a à peu près rien de nouveau dans la Révolution française.

Un tel rapport au temps et à l'histoire encourage les rapprochements, incite à rechercher des parallèles entre les Anciens et les Modernes, et devrait justifier la pratique de l'imitation. Puisque l'histoire est fondamentalement répétition, la comparaison (comme recherche et inventaire des ressemblances) avec l'Antiquité est le premier moment, indispensable, d'un pronostic bien construit. De fait, en matière de parallèles, Chateaubriand ne doute alors de rien et ne craint personne : Athènes et Paris, Londres et Carthage, les Autrichiens et les Perses, Cook et Hannon, Critias et Marat, etc. C'est « un chaos », dira et répétera la préface de 1826 : coquetterie bien sûr, posture aussi, mais pas seulement[41].

Il n'hésite pas à faire, pour son propre compte, usage de Tacite, en plaçant tout l'*Essai* sous le signe de cette citation : *« Experti invicem sumus, ego ac fortuna »* (« Nous nous sommes éprouvés, tour à tour, moi et la fortune »). Mise en épigraphe de tout le volume, elle est reprise dans le chapitre adressé « Aux infortunés[42] ». Or, ces mots sont ceux mêmes prononcés par Othon alors qu'il faisait ses adieux à ses soldats, avant de se retirer pour se donner la mort. Malade à Londres, Chateaubriand, mi-Othon mi-Tacite, prend la pose du mourant, et l'*Essai* se donne donc déjà à lire comme son adieu au monde : paroles testamentaires, sinon déjà d'outre-tombe, en tout cas paroles d'un moribond (qui n'a pas encore trente ans).

Pourtant, en dépit de ces innombrables citations, de ces postures à l'antique, de ces multiples parallèles, déjà connus ou incongrus, l'imitation est fermement dénoncée comme nocive : « Le danger de l'imitation est terrible. Ce qui est bon pour un peuple est rarement bon pour un autre[43]. » Il s'agit d'abord de la simple reconnaissance de la variété et diversité des coutumes. Mais, quand on en vient à l'usage de l'Antiquité, Chateaubriand ne doute pas un instant que les jacobins en soient de « fanatiques admirateurs » et que, plus « habitants de Rome et d'Athènes », ils aient cherché à ramener les mœurs antiques. Sur le diagnostic, il est donc thermidorien[44]. Pas plus qu'il ne doute que cette imitation ne vienne à contretemps. Pourquoi ? Par méconnaissance de « la nature des choses » (mais sur l'appréciation de ce qu'il convient d'entendre par nature des

choses, il se sépare des thermidoriens). Viennent en effet des considérations passablement alambiquées, qui montrent justement qu'une formule du type « autres temps, autres mœurs » n'est pas encore accessible.

Alors même que « toutes les nations retournent par la nature des choses à la monarchie, je veux dire à l'époque de la corruption », vous prétendez établir la démocratie[45]. Tandis que vous croyez imiter Lycurgue, vous prenez en fait « la raison inverse de Lycurgue » (la Grèce, du temps de Lycurgue, commençait, elle, à sortir de la monarchie). Or, « c'était au moment même que le corps politique tout maculé des taches de la corruption, tombait en une dissolution générale, qu'une race d'hommes, se levant tout à coup, se met dans son vertige, à sonner l'heure de Sparte et d'Athènes. […] Le vieux Jupiter, réveillé d'un sommeil de quinze cents ans, dans la poussière d'Olympie, s'étonne de se trouver à Sainte-Geneviève ; on coiffe la tête du badaud de Paris du bonnet du citoyen de la Laconie […] [le contraignant] à jouer le Pantalon aux yeux de l'Europe, dans cette mascarade d'Arlequin[46] ». On n'est pas très loin de la phrase de Marx sur la Révolution se drapant dans les costumes romains[47] : sauf que, pour Chateaubriand, on est dans la farce et dans l'imitation grossière, et déjà plus dans la tragédie. En tout cas, les révolutionnaires ont choisi les mauvais parallèles, au mauvais moment. Tout cela n'empêche évidemment pas que la même page de l'*Essai*, par la médiation de Rousseau, laisse affleurer la nostalgie de l'Antiquité : « Et moi aussi je voudrais passer mes jours sous une démocratie telle que je l'ai souvent rêvée, comme le plus sublime des gouvernements en théorie ; et moi aussi j'ai vécu citoyen de l'Italie et de la Grèce[48]. » Au total, l'Antiquité peut encore fonctionner comme une utopie – accessible sur le mode de la rêverie –, mais elle ne doit en aucun cas être imitée. Affleure, ici et là, une explication par « la différence des temps », mais elle est contrecarrée par le schéma du retour de l'histoire sur elle-même, aggravé par le progrès de la corruption : les Suisses ne sont que les Scythes du monde moderne.

De plus, le va-et-vient entre les Anciens et les Modernes, avec ses parallèles obligés et dénoncés à la fois (fût-ce au moyen d'autres parallèles), est orienté vers la conclusion de la première partie de l'*Essai* : « C'est en vain que nous prétendons être politiquement libres. » La liberté civile (ou politique) « n'est qu'un songe, un sentiment factice »[49]. Si bien

que l'adoption du point de vue sauvage amène, finalement, une dévalorisation de la liberté politique antique : surfaite, sinon carrément factice. Qu'est-ce, en effet, qu'un homme libre à Sparte ? « Un homme dont les heures sont réglées, comme celles de l'écolier sous la férule. » Il est constamment surveillé, contrôlé, embrigadé. En allait-il bien autrement à Athènes ? Certes, oui ; il n'empêche qu'il fallait « avoir un certain revenu pour être admis aux charges de l'État ; et lorsqu'un citoyen avait fait des dettes, on le vendait comme un esclave ». Quant à proclamer que les citoyens sont esclaves de la loi, c'est « pure duperie de mots. Que m'importe que ce soit la Loi ou le Roi qui me traîne à la guillotine ?»[50].

Ne reste, pour finir, au voyageur que le *retour* à la vie sauvage. Ce sera bien la conclusion, à première vue surprenante, de ce livre, en principe consacré à un examen historique des révolutions anciennes et modernes. Là-bas, en Amérique, s'épanouit la seule authentique liberté, à savoir « l'indépendance individuelle[51] ». Mais qu'il s'agisse d'une perspective utopique, le récit du voyage avec ses péripéties l'indique : la traversée en bateau, le naufrage au retour, le « profond » sommeil qui s'empare de Chateaubriand après la nuit de rêverie dans la forêt sont autant d'indices, en accord avec le genre de l'utopie. Et, surtout, l'expérience ne sera plus accessible désormais que sur le mode du souvenir[52]. Loin donc de n'être qu'un appendice de l'*Essai*, la « Nuit chez les Sauvages » en représente quelque chose comme le point de fuite qui serait, en même temps, le point de vue d'où le considérer dans son ensemble : le lieu qui a rendu possible son écriture. Elle crée un dispositif narratif de « regard éloigné », qui permet de renvoyer « dos à dos » tous les partis, de dénoncer et de démonter les parallèles fautifs et criminels utilisés par les révolutionnaires, alors même qu'on en produit d'autres (censément bien formés), capables d'éclairer le présent et l'avenir. Elle vaut surtout comme refuge soustrait au temps : mémoire d'un lieu.

La malle américaine

Dans l'*Essai*, les parallèles se tissent entre Anciens et Modernes et le Sauvage est à la fois central et hors champ, presque jusqu'à la fin (même si le Scythe en propose une préfiguration et un double antique). Dans le *Voyage*, les parallèles vont s'établir préférentiellement et se multiplier entre les Sauvages et les Anciens. Au point que même les Modernes (les Américains) sont d'abord envisagés comme des Anciens et jaugés à l'aune des républicains romains.

Débarqué lui-même à Philadelphie « plein d'enthousiasme pour les Anciens », comme « un Caton », Chateaubriand ne voulait d'abord voir en Washington qu'un Cincinnatus. Mais l'apercevoir, passant en carrosse, « dérangeait un peu ma république de l'an 296 de Rome »[53]. Il n'y a nulle place alors pour une moderne Amérique. D'où le malaise ressenti par le voyageur (que l'auteur traduira en pratiquant l'auto-ironie), et l'expression d'un « désappointement » politique, puisque l'image ne coïncide pas avec la réalité. Heureusement, tout s'arrange quand il rencontre Washington, chez qui il retrouve « la simplicité du vieux Romain[54] ». L'image peut d'autant plus aisément rejoindre la réalité que la rencontre, si l'on s'en rapporte à une lettre de Washington lui-même, n'a jamais eu lieu[55] !

Mais il a hâte de quitter cette Amérique, pas vraiment ancienne, « qui n'a point de passé », où les tombeaux « sont d'hier », pour gagner l'Amérique primitive, l'authentique, celle des Sauvages. En chemin, un pèlerinage et un parallèle, malgré tout, s'imposent : « J'ai vu les champs de Lexington ; je m'y suis arrêté en silence, comme le voyageur aux Thermopyles, à contempler la tombe de ces guerriers des deux Mondes, qui moururent les premiers pour obéir aux lois de la patrie[56]. » C'est à ce moment ou à cette strate du *Voyage* qu'appartiennent les nombreuses comparaisons entre les Sauvages et les Anciens (souvent reprises de Lafitau). Comme les héros homériques, les Sauvages sont à la fois médecins, cuisiniers, charpentiers. Au combat ils s'insultent, comme chez Homère. Le rapprochement avec les chants guerriers de Sparte est naturellement présent ; il en va de même pour la place de la danse, les cruautés de l'initiation ou le respect pour l'âge chez

les Iroquois. C'est, en revanche, avec les Romains qu'il faudrait les comparer pour leur pratique de l'incorporation politique de la nation vaincue, annonçant « le génie d'un grand peuple »[57]. Quant à leurs fables, Chateaubriand ne craint pas d'avancer les grands noms de Moïse, Lucrèce et Ovide[58]. Toutes ces références antiques et d'abord homériques devaient sembler d'autant plus à leur place, voire aller de soi, qu'elles s'accordaient avec le tout premier projet américain, que rappelait la préface d'*Atala*, de « faire l'épopée de l'homme de la nature ». Aussi fallait-il, « à l'exemple d'Homère, visiter les peuples que je voulais peindre »[59]. Le genre choisi incitait aux homérismes de forme et de contenu.

Le « Journal sans date[60] » (reprise du point de vue hors temps de l'*Essai*), portion de durée flottante, que scande la seule notation des heures, dans l'ignorance des jours ou des semaines, retrouve les dernières pages de l'*Essai* (« Liberté primitive, je te retrouve enfin !») et en reprend même des phrases entières : « J'allais d'arbre en arbre, à droite et à gauche indifféremment, me disant en moi-même : ici plus de chemin à suivre […][61].» La rêverie, l'utopie sont, à nouveau, là. Mais, à la différence de l'*Essai*, qui semblait n'ouvrir que sur la perte « dans un océan d'éternelles forêts[62] », le *Voyage*, qui, par définition, présuppose un retour, le met en scène. Il y a une « Fin du Voyage » : « En errant de forêts en forêts, je m'étais rapproché des défrichements américains. Un soir […] j'avisai une ferme […] je demandai l'hospitalité[63]. » Brusque changement de décor : on passe des déserts de la forêt primitive aux défrichements. Il y avait donc une autre Amérique, avec des fermiers, et même des journaux anglais. Puisque, à la lueur du feu, Chateaubriand s'amuse à lire « un journal tombé à terre » et aperçoit ces mots : *Flight of the King*[64]. Aussitôt, l'appel du sauvage est remplacé par la « voix de l'honneur » et la décision du retour prise. En cet instant tout bascule. Il renonce à être « voyageur en Amérique », il ne sera, pour finir, pas soldat non plus, mais, exilé à Londres, il deviendra écrivain. Détruites pour quelques-unes, perdues pendant quinze ans, finalement retrouvées dans une malle, mais jamais oubliées, les pages américaines seront le point de départ de son œuvre, mais aussi une réserve, comme un puits où il viendra puiser. L'*Essai historique*, qui pourrait avoir comme sous-titre *Voyage de Grèce en Amérique*, appartient pleinement à cet ensemble.

L’expérience du temps

Qu’en est-il du jeu de l’espace et du temps ? Plus exactement, de l’effet du déplacement spatial dans le rapport au temps lui-même, au moment où le narrateur, revenu d’Amérique et de l’armée des Princes, se lance dans la rédaction de l’*Essai* ? Le temps est d’abord éprouvé comme vieillissement : « Lorsque je quittais la France j’étais jeune : quatre ans de malheur m’ont vieilli[65]. » Au point, avons-nous vu, que ce journal de voyage d’un moi à la recherche de lui-même se donne, par Tacite interposé, comme paroles de mourant : d’outre-tombe déjà. Le temps est, déjà, fleuve : de l’*Essai* à la conclusion des *Mémoires*, les reprises et variations sur ce thème ne manqueront pas. « Chaque âge est un fleuve, qui nous entraîne selon le penchant des destinées quand nous nous y abandonnons. Mais il me semble que nous sommes tous hors de son cours. Les uns (les républicains) l’ont traversé avec impétuosité, et se sont tous élancés sur le bord opposé. Les autres sont demeurés de ce côté-ci sans vouloir s’embarquer[66]. » C’est même là la spécificité du moment. Les uns « devancent notre âge », tandis que les autres « veulent rester des hommes du 14^{e} siècle dans l’année 1796 ». Personne, en tout cas, ne se place dans son cours : entre les deux rives ou entre deux régimes d’historicité. Dès l’*Essai*, Chateaubriand choisit d’être dans le temps, de penser dans le temps et d’avoir une pensée du temps, « travaillée par le temps qui la constitue en l’incorporant à son ordre[67] ». Ou, pour reprendre l’image arendtienne, il élit pour séjour la brèche du temps.

Le temps, surtout, sera perçu comme accélération : « Je commençai à écrire l’*Essai* en 1794, et il parut en 1797. Souvent il fallait effacer la nuit le tableau que j’avais esquissé le jour : les événements couraient plus vite que ma plume ; il survenait une révolution qui mettait toutes mes comparaisons en défaut : j’écrivais sur un vaisseau pendant une tempête, et je prétendais peindre comme des objets fixes, les rives fugitives qui passaient et s’abîmaient le long du bord[68] !» Le temps court plus vite que la plume, le vaisseau pris dans la tempête longe une côte méconnaissable ou inconnue, qui défile rapidement. La remarque, qui date de la préface de 1826, est

essentielle. S'indique là ce qui a le plus frappé les contemporains : ce sentiment d'accélération du temps, et donc de perte de points de repère (le vaisseau est emporté et la côte défile). Le présent est insaisissable, le futur imprévisible et le passé, lui-même, devient incompréhensible.

Dans l'avant-propos des *Études ou discours historiques*, daté de mars 1831, Chateaubriand reprend, sur un registre différent, ce même thème : l'accélération perdure et les ruines continuent de s'amonceler. « Je ne voudrais pas, pour ce qui me reste à vivre, recommencer les dix-huit mois qui viennent de s'écouler. On n'aura jamais une idée de la violence que je me suis faite ; j'ai été forcé d'abstraire mon esprit dix, douze, quinze heures par jour, de ce qui se passait autour de moi, pour me livrer puérilement à la composition d'un ouvrage dont personne ne lira une ligne. […] J'écrivais l'histoire ancienne, et l'histoire moderne frappait à ma porte ; en vain je lui criais : "Attendez, je vais à vous", elle passait au bruit du canon, en emportant trois générations de rois[69]. » Chateaubriand met en scène le décalage entre la vie besogneuse de l'historien et le mouvement rapide de l'histoire. Il a beau faire, et s'abstraire chaque jour de longues heures, il s'essouffle, en vain, à courir derrière l'histoire moderne : effort dérisoire et voué à un échec de plus en plus grand. Qui peut bien s'intéresser au « naufrage de l'ancien monde », alors qu'on est engagé « dans le naufrage du monde moderne » !

Qu'il écrive l'histoire du présent, avec l'*Essai*, ou du passé de la France, avec les *Études historiques*, le décalage, le déphasage est, en tout cas, son lot : le retard est inéluctable. Que faire dès lors, sinon écrire quand même, mais en jouant du décalage, jusqu'à en faire le ressort, sinon la raison même de l'écriture ? Mais, au moment où il rédigeait l'*Essai*, il n'en était pas encore là ; il venait seulement d'éprouver l'impossibilité d'échapper aux flots du temps : une fois l'Atlantique retraversé d'ouest en est, l'île contre la tempête ou la forêt du Nouveau Monde n'étaient plus qu'utopies, que seuls pouvaient visiter désormais le souvenir et l'écriture.

Temps du voyage et temps dans le « Voyage »

Publié trente-six ans après le voyage réel, le *Voyage en Amérique* fait d'emblée la part belle au temps. Plus encore qu'un récit de voyage au premier degré, c'est en effet une Amérique revisitée et une réflexion sur l'Amérique que propose Chateaubriand : « Trente-six ans écoulés depuis mon voyage ont apporté bien des lumières, et changé bien des choses dans l'Ancien et dans le Nouveau Monde[70]. » Le temps est au cœur du livre. Avertissement, Préface, Introduction à l'adresse du lecteur se succèdent, avant qu'on puisse arriver au récit lui-même « tiré du manuscrit original des *Natchez* » (toujours la malle américaine). On croit alors rejoindre les dernières pages de l'*Essai.* Mais ce serait ignorer une autre forme de mise en perspective, qui vient encore dédoubler le texte. Comme si le vieux Chateaubriand venait lire par-dessus l'épaule du jeune voyageur de 1791 : « Je laisse parler le manuscrit », note l'auteur de 1826, « la suite du manuscrit contient… », ou « le manuscrit dit que… », et encore « le manuscrit manque », etc. Le retour de la scansion « alors », « aujourd'hui » renforce encore l'effet de mise à distance.

La préface, enfin, consacrée à une histoire des voyages depuis Homère jusqu'en 1826 et aux découvertes toutes récentes du capitaine Franklin, accentue encore cette mise en perspective, au point d'effacer ou presque le jeune voyageur, en quête du passage du Nord-Ouest. Alors qu'« autrefois, quand on avait quitté ses foyers comme Ulysse, on était un objet de curiosité », aujourd'hui, dans un monde où tout est découvert, où tout est désormais tracé, où les distances ne comptent plus, le « voyageur obscur » qu'il était en fait n'a vu « que ce que tout le monde a vu »[71]. Et qu'importe, dès lors, qu'il n'ait pas vu ou pas tout vu de ce qu'il avait dit avoir vu ! À quoi bon chicaner ? Mais l'autorité dont il se dépouille comme voyageur, il la regagne, précisément grâce au temps écoulé, en se muant en « dernier historien des peuples de la terre de Colomb, de ces peuples dont la race ne tardera pas à disparaître ». Aussi est-ce « leur registre mortuaire » qu'il va ouvrir[72]. Michelet, définissant l'historien comme passeur des morts et « administrateur du bien des décédés », n'est plus loin. En tout cas, ce

glissement du voyageur à l'historien confirme que le 19e siècle entend se donner comme le siècle de l'histoire, c'est-à-dire comme la mémoire de ce qui n'est plus et le héraut de ce qui n'est pas encore. Peut-être Chateaubriand a-t-il vu ce que tout le monde a vu, mais aujourd'hui ce ne sont déjà plus que des traces, qui bientôt achèveront de s'effacer. C'est ce décalage-là qui le qualifie comme « dernier historien ». Le « dernier » voyageur est aussi le dernier historien, c'est-à-dire tout aussi bien le premier : il a vu ce qu'on ne pourra plus voir.

Le premier effet de ce travail du temps est de faire apparaître une autre Amérique. Ni terre primordiale ni utopie sauvage, elle est non seulement prise dans le temps, et aux prises avec lui, mais encore toute remplie de temps : tant « l'Amérique sauvage » que « l'Amérique policée », qui ne sera plus perçue comme une « ancienne » Amérique, une République romaine boiteuse ou décalée (avec un Cincinnatus en carrosse).

Surgit indiscutablement une « vieille Amérique » sauvage[73]. Dans l'*Essai*, le passage à la sauvagerie se faisait brusquement, sans transition, à l'intérieur d'une seule phrase[74]. Là, « l'introduction à la vie sauvage » donne lieu à une scène comique, puisqu'elle s'opère par l'intermédiaire de M. Violet, « maître de danse chez les sauvages » et « petit français poudré et frisé comme autrefois »[75]. Que penser, surtout pour un disciple de Rousseau, de ces Iroquois dansant au son du violon ? Mais, surtout, le regard du voyageur est frappé par une « ruine indienne » (ce qui est presque une alliance de mots)[76]. Le désert a donc aussi ses ruines, comme si l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* et le *Voyage* croisaient, pour un instant, leurs grandes catégories organisatrices. Et il s'attarde sur les monuments de l'Ohio, qui ont effectivement intéressé Chateaubriand. Voilà, en effet, un ensemble archéologique imposant, composé de bastions, de retranchements et de *tumuli*, qui n'ont pu être l'œuvre que d'un peuple « beaucoup plus civilisé que les Sauvages actuels ». Grandeur et décadence déjà ! Il y a donc eu en ces lieux des Indiens avant les Indiens : quand ? Quel peuple ? Venu d'où[77] ? L'Amérique a une histoire. Comme elle a une histoire naturelle : l'Ohio a aussi révélé le squelette d'un mammouth[78].

Il n'en va pas autrement pour l'état politique. On s'est figuré que les Sauvages n'avaient point de gouvernement, car on a confondu état de nature et état sauvage. On a, là aussi, oublié le temps. Alors que se retrouve,

en réalité, chez eux le « type » (au sens propre) de tous les gouvernements connus des « peuples civilisés » : despotisme, monarchie, république, mais dans l'état de nature. Avec cette grande loi, que Chateaubriand énonce au passage : « L'étendue de leur désert avait fait pour la science de leurs gouvernements ce que l'excès de population a produit pour les nôtres[79]. » D'ailleurs, ajoute-t-il, cette erreur aurait pu, ou dû, être évitée, si l'on avait bien voulu se souvenir de l'histoire des Grecs et des Romains : « à la naissance de leur empire, ils avaient des institutions très compliquées ». La remarque est intéressante par la double historicisation qu'elle révèle : des Sauvages et des Anciens. Et, donc, la double mise à distance qu'elle implique. Ni pur état de nature, ni utopie hors du temps, le monde américain était en réalité une « civilisation commençante », dont on ne saura jamais ce qu'elle aurait pu devenir, puisque la civilisation européenne est venue la détruire[80].

Faute de cette perspective attentive au temps long et aux changements qu'il emporte avec lui, on ne peut échapper à deux manières « également fidèles et infidèles » de peindre les Sauvages. Ou bien on ne parle que de « leurs lois et de leurs mœurs », et alors on ne voit que « des Grecs et des Romains ». Ou bien on ne fait état que de leurs « habitudes » et leurs « coutumes », « alors on n'aperçoit plus que des cabanes enfumées et infectes dans lesquelles se retirent des espèces de singes à parole humaine »[81]. Seule la temporalisation permet de passer du « ou bien… ou bien » au « et… et » : les Sauvages sont simultanément des espèces de singes et des Grecs et des Romains. D'ailleurs, le même principe ne vaut-il pas pour les Romains eux-mêmes ? poursuit encore Chateaubriand. La chaumine du vieux Caton paraissait-elle beaucoup plus propre aux yeux d'Horace que la hutte d'un Iroquois ?

Vieille, l'Amérique sauvage est aussi moribonde. Les Indiens, qui se donnaient, dans la langue iroquoise, le nom d'hommes de toujours, *Ongoue-onoue*, ont « passé[82] ». Aujourd'hui, le sauvage n'est plus un guerrier, mais un « berger obscur », plus un sauvage dans ses forêts, mais un « mendiant à la porte d'un comptoir »[83]. Il a troqué la fierté contre la fourberie. À la lecture de cette évocation funèbre, placée sous le signe de la dégradation et de la consomption, on ne peut s'empêcher de penser aux *Immémoriaux* de Victor Segalen[84]. Le métis, appelé « bois brûlé », est

désigné comme actif agent de corruption. Interprète, intermédiaire, il cumule « les vices des deux races » : « bâtard de la nature civilisée et de la nature sauvage », il se vend au plus offrant.

Quant à l'Amérique « policée », si elle avait d'abord paru une terre sans passé (où les tombeaux dataient d'hier), sa dimension de terre d'exil en a fait, paradoxalement, un conservatoire du passé abandonné ou en ruine de l'Ancien Monde. Athènes, Marathon, Carthage, Sparte, Memphis, Versailles, Florence, sont autant de noms fameux transportés, transplantés. « La gloire de tous les pays a placé un nom dans ces mêmes déserts où j'ai rencontré le père Aubry et l'obscur Atala[85]. » Et tous les exilés qui y ont trouvé refuge peuvent, répétant à leur tour les gestes d'Andromaque, celle de Baudelaire, au bord d'un Simoïs menteur, rappeler le souvenir de leur patrie. Davantage encore, et comme pour parachever la métamorphose des États-Unis en mémoire de l'Ancien Monde, Chateaubriand opère un rapprochement avec la célèbre villa d'Hadrien. La reprise de tous ces lieux célèbres de l'Europe est semblable « à ce jardin de Rome, où Adrien avait fait répéter les divers monuments de son empire[86] ». Ce sont autant de lieux de mémoire, mais produits sur le mode du simulacre. Ces tombeaux sont autant de cénotaphes.

Ainsi l'Amérique de son voyage n'est plus et le songe de sa jeunesse s'est évanoui : il n'a pas découvert le passage du Nord-Ouest, la France a disparu de l'Amérique et le Sauvage achève de mourir. Pourtant, la conclusion, interrompant ce *requiem* pour une Amérique défunte, présente soudain au lecteur « un tableau miraculeux », tout entier peint aux couleurs de la liberté moderne[87]. L'*Essai* se concluait par un hymne à la liberté (l'indépendance) du Sauvage, la seule authentique (faisant paraître toutes les autres, y compris celle des Anciens, comme factices), le *Voyage*, lui, s'achève sur la reconnaissance et la célébration de la liberté moderne. Pourquoi ? La découverte de la république représentative aux États-Unis est « un des plus grands événements politiques du monde ». À partir de ce constat, Chateaubriand rejoint ou retrouve le couple des deux libertés : celle des Anciens et celle des Modernes. Cette découverte a prouvé qu'il y a « deux espèces de libertés praticables : l'une appartient à l'enfance des peuples ; elle est fille des mœurs et de la vertu ; c'était celle des premiers Grecs et des premiers Romains, c'était celle des Sauvages de l'Amérique ;

l'autre naît de la vieillesse des peuples ; elle est fille des lumières et de la raison : c'est cette liberté des États-Unis qui remplace la liberté de l'Indien. Terre heureuse, qui, dans l'espace de moins de trois siècles, a passé de l'une à l'autre liberté presque sans effort, et par une lutte qui n'a pas duré plus de huit années[88] !». Par rapport à l'*Essai*, Chateaubriand historicise la liberté du Sauvage, mais aussi celle des Anciens, qu'il revalorise du même coup. L'Indien, les premiers Grecs et les premiers Romains appartiennent en fait au même *moment* de la liberté. Tels sont le sens profond et le miracle de l'histoire américaine (qui est le produit d'une accélération du temps).

La liberté fille des mœurs « périt quand son principe s'altère, et il est de la nature des mœurs de se détériorer avec le temps ». Alors que la liberté fille des lumières « marche avec le principe qui la conserve et la renouvelle », les lumières se fortifiant au contraire avec le temps[89]. Le temps, à nouveau, est l'opérateur. Mais, là où Benjamin Constant avait théorisé les deux libertés sur un mode idéaltypique[90], Chateaubriand esquisse ici, plutôt de chic, une histoire de la liberté ancienne et de la liberté moderne. En proposant un principe d'historicisation (la liberté fille des lumières succédant à celle qui est fille des mœurs), il voit les États-Unis non seulement comme la terre d'invention de la liberté nouvelle, mais aussi comme le laboratoire où s'est effectué, « presque sans effort » et vite, le passage de l'une à l'autre[91]. Ce ne sont plus les Scythes, mais les États-Unis qui présentent un « tableau raccourci, mais complet », non des âges de l'humanité, mais de son histoire passée et en cours : un tableau *historique*.

Si le Sauvage représentait à la fois le point de fuite de l'*Essai* et le point de vue (hors temps) d'où le considérer, l'Amérique revisitée, qu'éclaire le miracle de la liberté, va fournir le point de vue (inscrit dans le temps, cette fois) d'où reconsidérer le voyage effectif, le lieu à partir duquel le *Voyage* peut être récrit, sinon même écrit, mais aussi le point de vue d'où l'*Essai,* lui-même, va pouvoir être relu et repris (et non pas récrit, car le récrire reviendrait à le détruire). La première conséquence de cette retraversée, la plus visible peut-être, mais ni la plus intéressante ni la plus convaincante, est la mise à distance de Rousseau, presque sous la forme d'une mise à l'index. On s'est, en effet, servi du rousseauisme de l'*Essai* pour attaquer, violemment parfois, Chateaubriand. Les notes de la nouvelle édition, qui

s'emploient à incorporer les lieux communs de la Restauration sur Rousseau, sont donc d'abord une défense et une réponse[92].

Mais, surtout, la découverte américaine de la liberté moderne vient détruire le système des parallèles, sur lequel était, pourtant, construit tout l'*Essai*. « J'ai toujours raisonné dans l'*Essai* d'après le système de la liberté républicaine des anciens, de la liberté, fille des mœurs ; je n'avais pas assez réfléchi sur cette autre espèce de liberté, produite par les lumières et la civilisation perfectionnée : la découverte de la république représentative a changé toute la question[93]. » La préface de l'*Essai* (datée de 1826) se retrouve presque mot pour mot dans la conclusion du *Voyage*. À partir de cette pierre de touche, tout l'*Essai* bascule. Il est, dès lors, scandé (et donc défait) par la répétition de ce principe dans les notes. Le parallèle, radicalement vicié, est, en effet, condamné comme instrument heuristique. Trop grande est la distance qui sépare désormais les Anciens des Modernes. On ne peut plus, « le flambeau des révolutions passées à la main, entrer dans la nuit des révolutions futures ». L'*historia magistra* a donc vécu : elle n'éclaire plus le présent.

Le *premier Essai* postulait que l'homme, évoluant à l'intérieur d'un même cercle, se répétait incessamment. Ce sont désormais des « cercles concentriques – qui vont s'élargissant sans cesse dans un espace infini » –, qui représenteraient au mieux le mouvement de l'histoire. Le présent ne se modèle plus sur le passé et ne se mesure plus à son aune. On ne va donc plus du passé vers le présent (même si Chateaubriand n'est pas encore prêt à aller du présent vers le passé, pour comprendre ce dernier)[94]. Ainsi, par le rapport au temps qui le constitue et par celui qu'il institue, l'*Essai* s'offre comme ce texte unique qui, tout à la fois, se fonde sur le déploiement du *topos* de l'*historia magistra* et en vient à le récuser. Au moment même où il fait l'expérience de son obsolescence, il continue à faire appel à lui. L'*Essai* traduit ce court moment où, sous l'effet de la Révolution, le *topos* cesse d'être opératoire et où se passer de lui n'est pas encore possible. En ce sens, il est un texte entre deux siècles : entre les Anciens et les Modernes ou entre les deux rives du fleuve du temps. Un monstre ou un livre apparemment impossible. Pourtant, loin de l'abandonner, Chateaubriand (qui sans quoi ne serait pas lui-même) le conserve et le reprend, mais en lui faisant subir un léger déplacement.

Il décide de mettre en scène son impossibilité et d'en jouer jusqu'à faire de ce décalage le véritable sens de son livre. N'abandonner ni l'*historia magistra*, ni l'*exemplum*, ni la citation, mais toujours les reprendre, en y insinuant le temps, les décaler, les faire bouger, voire les miner, les mettre en perspective, en se mettant lui-même en perspective. Le *topos* de l'*historia magistra* est devenu impossible et l'abandonner n'est pas possible : pas encore. En son état final, le livre fait l'expérience d'une double impossibilité : il est entre deux régimes d'historicité, l'ancien et le moderne. En 1841, au moment de conclure les *Mémoires d'Outre-Tombe*, Chateaubriand reviendra une dernière fois sur cette expérience qu'il élargira en trait d'époque : le monde actuel est placé, jugera-t-il, entre deux impossibilités, celle du passé, comme celle de l'avenir[95]. C'est une première formulation de la brèche.

Au-delà de l'*Essai* lui-même, peut-être saisit-on dans ce double mouvement, semblable aux vagues qui incessamment apportent et remportent, conservent et reprennent, un principe de l'écriture de Chateaubriand ? Hantée par le temps et par la découverte de l'histoire comme processus, son écriture est fondamentalement historique. Mais, là où l'historien scientifique du 19e siècle vient poser le passé séparé du présent, lui ne cesse de reconnaître le passé *dans* le présent, le mort revenant hanter le vif. D'où aussi une écriture plus mémorielle qu'historienne. Comme en témoigne également son usage des dates. Ces litanies de dates et de morts expriment assurément une obsession ou un « vertige » des dates. Mais, juxtaposer deux dates, ou plutôt les superposer, c'est exprimer à la fois leur écart, leur impossible coïncidence et les rapprocher l'une de l'autre : renvoyer de l'une à l'autre, produire un effet de réverbération, de contamination.

La date discrimine. Aussi passe-t-elle pour le sûr indice d'une écriture historienne, attentive aux successions et soucieuse des disjonctions. Inversement, juxtaposer des dates, les empiler, constituer des séries à première vue improbables et en tirer des effets de sens relève d'une pratique réglée de l'anachronisme, bientôt dénoncé comme le péché majeur par l'histoire professionnelle moderne[96]. Non pas l'une ou l'autre, l'une puis l'autre, mais l'une *et* l'autre, l'une *dans* l'autre. Non pour les fondre, mais pour en faire surgir de la distance, celle du *nevermore* sans doute, mais

d'abord celle de soi à soi[97]. « Les formes changeantes de ma vie sont ainsi entrées les unes dans les autres[98]. » Par-delà Augustin, Chateaubriand peut alors apparaître comme le frère lointain d'Ulysse, l'un ne pouvait que pleurer en découvrant, sans pouvoir encore la dire, sa radicale historicité, cette distance de soi à soi, l'autre n'a cessé de la reconnaître et de la scruter. En écrivant et récrivant ses *Mémoires d'Outre-Tombe,* pendant plus de quarante années, il fait de la brèche du temps, de l'écart irrémédiable entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité, le principe (de réalité et de plaisir) de son écriture.

Quand il s'agit d'écriture biographique, ces ellipses ou ces parataxes chronologiques sont façon de traduire une expérience de soi à travers celle de l'inéluctable et répétée non-coïncidence de soi à soi ; ou, autrement dit, prise de conscience et expression de l'historicité du monde et de soi. La mémoire est le médium de cette « écriture du temps, produisant une infusion du moi dans la temporalité au moyen des ressources du langage[99] ». En un sens, Chateaubriand est le premier ego-historien ! « Mon premier ouvrage a été fait à Londres, en 1797, mon dernier à Paris, en 1844. Entre ces deux dates, il n'y a pas moins de quarante-sept ans, trois fois l'espace que Tacite appelle une longue partie de la vie humaine : *"Quindecim annos*, *grande mortalis aevi spatium"*[100]»: phrase étonnante où Tacite, présent déjà en exergue de l'*Essai*, le premier livre, se retrouve dans la préface de celui qui se donne comme le dernier.

Mais, surtout, Chateaubriand y parle de lui comme s'il n'était déjà plus là. Le travail du temps est ce qui fait qu'on s'absente de soi, jusqu'à l'ultime absence ; il est altération ; il est l'autre qui s'insinue dans la place du même[101]. Dans le tableau du *Déluge*, dernier travail de Poussin, Chateaubriand remarque des « traits indécis », avant d'ajouter : « ces défauts du temps embellissent le chef-d'œuvre du grand peintre »[102]. N'a-t-il pas sans cesse cherché par son écriture l'analogue de ces « traits indécis » ? D'où, pour dire le temps et ses « défauts », ces continuels échanges entre le lieu et le temps : le retour dans les lieux familiers, semblables et pourtant autres, le pèlerinage, le passage du désert aux ruines (le désert lui-même laissant voir des ruines). D'où cette écriture itinérante, où la durée s'éprouve comme brisure, mais aussi décalée ou encore *inactuelle*. Le voyageur-écrivain se présente toujours entre deux escales

temporelles : « Je me regarde toujours comme un navigateur qui va bientôt remonter sur son vaisseau[103]. »

Les ruines

Pour finir, jouons à notre tour au jeu des dates. En avril 1791, Chateaubriand quittait un Ancien Monde en ruine pour aller rêver d'un asile dans les forêts du Nouveau Monde, avant d'en revenir quelques mois plus tard et d'écrire, en exil, son *Essai historique sur les révolutions*, dont on vient de voir à quel point, s'élaborant entre deux régimes d'historicité, il était pris dans le temps. Cette même année 1791, en septembre, Volney faisait paraître *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires* : ruines encore ou déjà, mais d'abord ruines antiques de l'Orient[104]. De 1783 à 1785, Volney avait en effet voyagé en Égypte et en Syrie et avait publié à son retour une relation de voyage qui avait vivement retenu l'attention, en particulier, par la richesse de ses observations et sa dénonciation du despotisme. « La Syrie surtout et l'Égypte, indiquait la préface, sous le double rapport de ce qu'elles furent jadis, et de ce qu'elles sont aujourd'hui, me parurent un champ propre aux observations politiques et morales dont je voulais m'occuper. » La question d'arrière-plan est celle du rapport entre l'état présent et l'état passé, mais il entend « juger par l'état présent, quel fut l'état des temps passés »[105]. Il va du présent au passé.

À l'inverse, le nouveau livre s'ouvre par une longue méditation, dans le silence des tombeaux de Palmyre, sur le pourquoi des ruines. Pourquoi tant de villes, autrefois si opulentes, ne sont-elles plus qu'« abandon » et « solitude » ? « D'où viennent de si funestes révolutions[106] ?» Puis il saute du passé antique à un futur lointain. Qui sait si un jour, sur les bords désertés de la Seine ou de la Tamise, un voyageur ne pleurera pas, comme lui aujourd'hui dans ce qui fut Palmyre ? Face à ce qui semble être une « aveugle fatalité », le voyageur ne peut qu'être en proie à une « mélancolie profonde ». Ainsi l'humanité n'irait jamais que de ruines en ruines.

C'est à ce point que se dresse le Génie des ruines pour lui apprendre à « lire les leçons », dont elles sont porteuses[107]. Les hommes eux-mêmes, et non quelque divinité jalouse, sont en réalité la source de ces calamités. Comment ? Sous l'effet de « l'amour de soi » (qui est naturel à l'homme), mais déréglé par « l'ignorance » et dévoyé par « la cupidité ». S'il est vrai

que l'homme est lui-même l'auteur de ses propres maux, rétorque le voyageur au Génie, la « leçon » n'en est que plus désespérante encore. Le Génie lui réplique alors : les hommes sont-ils « encore dans les forêts » comme aux premiers jours, les sociétés « n'ont-elles fait aucun pas vers l'instruction et un meilleur sort »[108]? «Embrassant d'un coup d'œil l'histoire de l'espèce, et jugeant du futur par l'exemple du passé, as-tu constaté que tout progrès lui est impossible[109] ?» Ou bien, autre attitude, soutiens-tu que « l'espèce va se détériorant » et cherches-tu à faire valoir une « prétendue perfection rétrograde »[110]? Alors que le cours de l'histoire démontre le contraire. « Depuis trois siècles surtout, les lumières se sont accrues, propagées. » Et le Génie d'achever sa prosopopée du progrès par l'évocation anticipée d'un « mouvement prodigieux à l'extrémité de la Méditerranée », marquant l'entrée en scène d'un « peuple législateur », que l'humanité attendait, et promesse de l'ouverture d'un « siècle nouveau »[111]. Mais, sur cette route, il faut encore lever l'obstacle des religions, qui prétendent chacune détenir le monopole de la vérité.

Télescopant quelque peu les années, sinon les siècles, *Les Ruines* sont, en réalité, en prise directe sur le présent de la Révolution. Si la méditation est censée s'être produite au moment du voyage, avant 1789 donc, elle est tout entière commandée par 1789. Le Génie est somme toute un prophète rétrospectif, avec Volney, député à la Constituante, dans le rôle du souffleur. Les leçons des ruines, qui paraissaient aller, conformément au schéma de l'*historia magistra*, du passé vers le présent, sans échapper au cercle de la répétition (chapitre 12, « Leçons des temps passés répétées sur les temps présents »), vont se trouver comme suspendues. Le « mouvement prodigieux » qui s'annonce, que le Génie décide de faire voir au voyageur pour le soutenir, car « peut-être le passé est-il trop propre à flétrir le courage », va jeter un nouvel éclairage sur les ruines du passé. L'astuce du livre est évidemment de présenter comme à venir ce qui est déjà advenu ou en cours. Volney ne s'attarde pas à chercher à concilier répétition et progrès, ni à savoir si la Révolution est couronnement ou rupture, ni à récrire l'histoire à sa lumière. Il est trop tôt et son objectif n'est pas celui-là. Le futur n'éclaire pas encore le passé. Si bien qu'on demeure avec le seul schéma de l'*historia magistra*, mais l'ouverture de l'ère nouvelle va en suspendre l'usage. Bientôt, il en critiquera les abus ou les mauvais usages.

En 1795, alors que Chateaubriand entasse encore les parallèles pour scruter l'avenir de la Révolution, Volney repart en voyage, mais vers l'ouest cette fois, pour l'Amérique où il va rester près de trois ans. Entre-temps, il a connu la prison et a été libéré après le 9 thermidor. Nommé professeur à l'École normale, il donne une série de leçons, les *Leçons d'histoire*, où il s'emploie à cerner le type de certitude propre à l'histoire, tandis qu'il dénonce les mauvais usages qu'on en a fait. Particulièrement véhément contre l'imitation néfaste des Anciens, il voudrait « ébranler le respect pour l'Histoire, passé en dogme[112] ». Ces *Leçons d'histoire* sont d'abord une critique des leçons de l'histoire, telles qu'on les entendait ordinairement : une charge contre l'*historia magistra*.

Voyageur vers l'Amérique, il est désormais sans illusions. « Triste du passé » et « soucieux de l'avenir », il va « avec défiance chez un peuple libre, voir si un ami sincère de cette liberté profanée trouverait pour sa vieillesse un asile de paix, dont l'Europe ne lui offrait plus l'espérance[113] ». L'éclat entraînant de 1789 s'est bien terni, obscurcissant tant le passé que l'avenir. Aucun Génie ne va plus se lever. D'Amérique, il ne reviendra finalement avec nulle méditation ou prophétie nouvelle sur la liberté et l'avenir des peuples, mais, plus platement, avec un *Tableau du climat et du sol des États-Unis*… Après s'être rallié un temps à Bonaparte, qui fera de lui un sénateur et un comte d'Empire, il se retirera à la campagne, ne s'adonnant plus qu'à des travaux d'érudition sur les langues orientales et l'histoire ancienne. Le Génie des ruines s'est définitivement tu.

En mars 1831, Chateaubriand, nous l'avons vu, met la dernière main à ses *Études historiques*. Tandis qu'il écrivait l'histoire ancienne, l'histoire moderne frappait à sa porte, emportant tout. La révolution de Juillet a remis Charles X sur les routes de l'exil et Chateaubriand est comme ces historiens qui, alors que s'écroulait l'Empire romain, « fouillaient les archives du passé au milieu des ruines du présent[114] ». Les ruines encore et toujours, et les révolutions anciennes et nouvelles, sans trêve. Mais l'avant-propos du volume, qui est aussi le premier grand texte sur les études historiques en France, se présente, paradoxalement, comme un adieu à l'histoire. Il n'écrira finalement pas l'histoire de France qu'il avait depuis longtemps projetée : ces *Études* ne sont que les « pierres » d'un édifice qui ne sera jamais achevé. Le temps lui manque ou plutôt sa vie « manque » à son

« ouvrage »[115]. Surtout, ce travail, « le plus long et le dernier », celui qui lui a le plus coûté, paraît lorsqu'il « ne peut trouver de lecteurs ». Une fois de plus, serait-on tenté de dire, coquetterie et pose, dans la suite des malheurs de René, qui se trouve toujours à contretemps et à contre-histoire ! Aujourd'hui, il est obligé par le contrat de publication de ses œuvres complètes : toujours l'argent après lequel il court. Mais il y a plus. Qui pourrait bien se sentir concerné, en ce moment, par Constantin, Julien, les Vandales ou les Francs ? « Il s'agit bien du naufrage de l'ancien monde, lorsque nous nous trouvons engagés dans le naufrage du monde moderne[116] » : l'inactualité est aussi patente que dirimante. Le parallèle ne peut plus être réactivé.

Les circonstances ne suffisent toutefois pas à expliquer cet adieu définitif. Ne sait-il pas, au fond, que l'histoire, telle qu'on attend qu'elle soit écrite aujourd'hui, n'est pas pour lui ? Certes, il reconnaît que « la France doit recomposer ses annales, pour les mettre en accord avec les progrès de l'intelligence » : il faut donc reconstruire « sur un nouveau plan »[117]. Il admet aussi sans difficulté désormais que l'histoire « change de caractère avec les âges ». D'où il suit que « les historiens du 19e siècle n'ont rien créé ; seulement ils ont un monde nouveau sous les yeux, et ce monde leur sert d'échelle rectifiée pour mesurer l'ancien monde »[118]. C'est précisément ce qu'il ne veut ni ne peut faire, lui dont l'écriture mémorielle ne cesse de zigzaguer entre l'ancien et le nouveau monde. Quand on est entre les deux rives du fleuve, qu'on nage de l'une à l'autre, on peut écrire les *Mémoires d'Outre-Tombe*, mais pas une histoire de France, impliquant le maniement d'une « échelle rectifiée ». On écrit *sur* la brèche du temps et on s'écrit à partir d'elle. On est entre deux régimes d'historicité. On ne renonce pas au parallèle, tout en sachant qu'il n'est plus opératoire. On empile les dates et on rature des palimpsestes.

1831 : encore les ruines. Le jeune Tocqueville fait ses débuts. Il s'embarque pour l'Amérique, avec son ami Beaumont, sous le prétexte d'étudier les prisons américaines. D'ancienne noblesse normande, il est, comme Chateaubriand, à qui il est apparenté, un vaincu de la Révolution, là encore au sens de Koselleck. Entre Ancien Régime et Révolution, entre aristocratie et démocratie, il saura tirer de « l'archaïsme de sa position existentielle » « la modernité de son interrogation conceptuelle »[119].

Comme Chateaubriand en 1791, la Révolution le conduit vers l'Amérique, mais les conditions sont bien différentes. Il ne s'agit que d'une mission, permettant de prendre quelque distance avec les légitimistes, avant de revenir « libre de tout engagement avec qui que ce soit » et ayant acquis « chez un peuple si célèbre » des connaissances qui « achèvent de vous sortir de la foule »[120]. Quarante années ont passé depuis que le jeune cadet de Bretagne s'embarquait, à la recherche du passage du Nord-Ouest avec Rousseau dans sa poche ! La forêt sans chemins, où le premier aspirait à se perdre, n'est pas celle du second. Pour faire comprendre à un correspondant qu'en Amérique tout découle d'un principe unique, Tocqueville écrit en effet : « On pourrait comparer l'Amérique à une grande forêt percée d'une multitude de routes droites qui abordent au même endroit. Il ne s'agit que de rencontrer le rond-point, et tout se découvre d'un seul coup d'œil[121]. » Forêt à la française ! Il y a enfin comme un passage de relais de l'un à l'autre. Pour le remercier de lui avoir envoyé *De la démocratie en Amérique*, Chateaubriand lui adresse ce billet : « On parlait déjà un peu de moi lorsque je vous voyais enfant à Verneuil. À votre tour vous me verrez en enfance ; on parlera de vous et je serai oublié[122] » !

Si l'Amérique n'est plus un « asile », qu'est-elle donc ? Moins le Nouveau Monde que le laboratoire du « monde nouveau » : à venir. L'Amérique, observée par Tocqueville, est comme le Protée du passé, que Chateaubriand entreprenait de questionner, ou comme le Génie des ruines, découvrant l'avenir révolutionnaire aux yeux du voyageur enthousiasmé. Avec Tocqueville, nous sommes en plein dans le jeu des régimes d'historicité. Tout part une fois encore des ruines : ruines déjà faites par la Révolution et au milieu desquelles « on voit encore aujourd'hui s'avancer l'irrésistible révolution, qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles[123] ». Il ne s'agit plus de ruines du passé, mais de ruines récentes, au milieu desquelles « nous semblons vouloir nous fixer pour toujours[124] ». « Le monde qui s'élève est [en effet] encore à moitié engagé sous les débris du monde qui tombe, et, au milieu de l'immense confusion que présentent les affaires humaines, nul ne saurait dire ce qui restera debout des vieilles institutions et des anciennes mœurs, et ce qui achèvera d'en disparaître[125]. »

Le voyage en Amérique se révèle être le moyen de faire parler ces ruines et de dissiper la confusion, car là-bas, la grande révolution sociale – la longue marche vers l'égalisation des conditions – semble « avoir à peu près atteint ses limites naturelles ». Au voyageur l'Amérique offre donc un point de vue d'où reconsidérer l'Europe. « Je reportais ma pensée vers notre hémisphère, et il me sembla que j'y distinguais quelque chose d'analogue au spectacle que m'offrait le nouveau monde »[126]. Il ne s'agit évidemment plus d'une Amérique utopique, hors du temps, comme celle de Chateaubriand, la première du moins, mais d'une Amérique, déjà inscrite dans le cours du temps et l'avenir de l'Europe, permettant, dans tous les cas, de voir plus loin, au-delà même de l'Amérique elle-même. « J'avoue que dans l'Amérique j'ai vu plus que l'Amérique ; j'y ai cherché une image de la démocratie elle-même […], pour savoir ce que nous pouvions espérer ou craindre d'elle. » Ambitionnant de ramener de son voyage « des enseignements dont nous puissions profiter »[127], Tocqueville se perçoit comme une sorte de vigie qui, tandis que les partis « s'occupent du lendemain », a « voulu songer à l'avenir »[128]. Il s'agit encore de regard éloigné, mais pratiqué autrement : à partir du futur.

En somme, Tocqueville retourne (mais en conserve la forme) le schéma de l'*historia magistra* : la leçon désormais vient du futur et non plus du passé. Ainsi qu'il en prend acte, de la manière la plus nette, au moment de conclure son livre : « Quoique la révolution qui s'opère dans l'état social, les lois, les idées, les sentiments des hommes, soit bien loin d'être terminée, déjà on ne saurait comparer ses œuvres avec rien de ce qui s'est vu précédemment dans le monde. Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'Antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres[129]. » On ne peut plus, comme Chateaubriand l'avait encore escompté en 1794, « le flambeau des révolutions passées à la main », entrer « hardiment dans la nuit des révolutions futures ». L'ancien régime d'historicité, qui était précisément ce temps où le passé éclairait l'avenir, est définitivement caduc. À monde « tout nouveau », il faut une « science politique nouvelle », celle justement que le livre de Tocqueville s'efforce d'élaborer[130]. En se postant, telle une vigie, pour songer à l'avenir.

ORDRE DU TEMPS 2

Sur un peu plus d'un demi-siècle, ces trois méditations sur les ruines et ces trois voyages en Amérique, que nous venons d'évoquer, ont traduit trois expériences du temps. Elles ont été, pour nous, trois témoignages d'une profonde remise en question de l'ordre du temps. Volney, Chateaubriand, Tocqueville ont su, chacun à sa façon, que l'ancien régime d'historicité, si longtemps porté par le modèle de l'*historia magistra*, n'était plus opératoire. L'intelligibilité de ce qui advenait impliquait d'articuler autrement les catégories du passé et du futur, faute de quoi l'esprit marcherait « dans les ténèbres».

Sans surprise, le retournement le plus net est apparu chez Chateaubriand, passé en un quart de siècle de la vision d'une Amérique primitive, refuge de l'homme selon la nature, comme avaient pu l'être, selon la tradition, les anciens Scythes, à celle de la terre qui a su inventer, en peu de temps, la liberté moderne. Non plus conservatoire ou utopie passéiste, elle est désormais le creuset où se forge l'avenir. Le Nouveau Monde des découvreurs est devenu le monde nouveau, celui de l'égalité vers lequel marche plus lentement et difficultueusement l'Ancien Monde. Ancien, celui-ci l'est désormais doublement : au sens du 16^{e} siècle, bien sûr, mais aussi en ce sens nouveau qu'il est moins avancé que l'Amérique. D'une rive à l'autre de l'Atlantique s'est creusée une distance entre l'expérience et l'attente. Si bien que faire la traversée est finalement, pour Tocqueville, une façon de la réduire, en allant « chercher » de l'expérience pour éclairer, voire fixer l'attente en orientant l'action. Il demeure ainsi fidèle, notons-le, au schéma de l'*historia magistra*, mais en le retournant, puisque désormais la lumière vient, non plus du passé, mais du futur. Avec cet instrument, il devient dès lors possible d'élaborer cette « science politique nouvelle ».

Quittons là 1789 et l'Atlantique pour rallier, deux siècles plus tard, les abords de 1989 et les rives d'une autre crise majeure du temps, qui s'étend de part et d'autre de cette date devenue symbolique. Si le paysage est plus familier, parce que plus proche de nous, il n'est pas forcément plus aisé de s'y repérer, parce qu'il est trop proche. Les matériaux abondent, les

commentaires et les études aussi. Chaque office de librairie en apporte son lot. Aussi, plus encore que pour nos exercices précédents, qui relevaient plutôt du regard éloigné, il convient pour ces deux chapitres, qui sont des exercices de contemporanéité, de trouver une entrée à la fois précise et aussi éclairante que possible. Sans toutefois perdre les acquis de l'expérience du regard éloigné. La mémoire et le patrimoine, deux des maîtres mots du moment, notions rectrices de notre espace public, m'ont paru répondre à ces exigences.

Aucun des deux termes ne sera interrogé pour lui-même, ni déployé dans ses multiples tours et détours, mais ils seront avant tout scrutés, l'un et l'autre, du point de vue du temps. Pour la mémoire, *Les Lieux de mémoire* nous serviront d'entrée. Quant au patrimoine, ce sera une vue cavalière du dégagement de la notion qui nous servira de fil interrogatif. De quel ordre du temps sont-ils, l'une et l'autre, la traduction et peut-être, tout autant, une expression de sa mise en question ? De quel crise du temps sont-ils les indices ? Le régime moderne d'historicité, que nous avons vu prendre forme autour de 1789, est-il encore opératoire ? L'intelligibilité vient-elle encore et toujours du futur, ainsi que tous les concepteurs du progrès ont osé d'abord le penser, avant de l'affirmer avec une assurance de plus en plus forte ? Le « fait nouveau » ne pouvait que l'emporter sur le « fait historique ». Aujourd'hui, dans cette évidence de la mémoire et de la centralité du patrimoine, tout comme dans les polémiques autour de la mémoire et de l'histoire, faut-il reconnaître un « retour » de la catégorie du passé, une nostalgie pour le vieux modèle de l'*historia magistra* ou, plutôt, une prédominance, inédite jusqu'alors, de la catégorie du présent ? Le moment même du présentisme. Mais le patrimoine est-il obligatoirement « passéiste » ? Non, dans la mesure où la démarche qui consiste à patrimonialiser l'environnement amène à réintroduire le futur.

CHAPITRE 4

Mémoire, histoire, présent

« La France doit recomposer ses annales pour les mettre en accord avec les progrès de l'intelligence. » La formule est, une fois encore, empruntée à Chateaubriand : il la proposait dans la préface de ses *Études historiques*, évoquées dans le chapitre précédent. Il s'y peignait dans la pose de l'historien dépassé par l'histoire : « J'écrivais l'histoire ancienne, et l'histoire moderne frappait à ma porte[1]. » Une nouvelle fois, l'histoire, courant la poste, allait trop vite pour lui ! Il faudrait, notera-t-il dans les *Mémoires*, pouvoir « faire de l'histoire en calèche ». En Allemagne, Lorenz von Stein, théoricien de l'histoire, observait de la même façon en 1843 : « C'est comme si l'historiographie avait quelque peine à suivre l'histoire[2]. » Bien entendu, ce disant, Chateaubriand demeurait maître du jeu, puisqu'il faisait de son propre anachronisme le mobile et le moteur de son écriture. Quant à la recomposition des annales, selon les progrès de l'intelligence, c'est-à-dire pleinement en phase avec le régime moderne d'historicité, cette tâche n'était, pour finir, pas pour lui. C'était en effet à la jeune génération des historiens libéraux, à commencer par Augustin Thierry, de s'y employer.

De fait, l'histoire nationale devenait pour longtemps la grande affaire des historiens français et le *motto* de Chateaubriand pourrait figurer en exergue des ouvrages de nombre d'entre eux, des plus hardis du moins, tout au long du 19e et du 20e siècle. Jusqu'à Lavisse sûrement, voire jusqu'à l'entreprise même des *Lieux de mémoire* de Pierre Nora. Non, bien évidemment, que la situation fût la même, mais pour Chateaubriand en 1830, comme pour Nora, au début des années 1980, il s'agissait de partir d'un diagnostic porté sur le présent et d'en prendre acte. Pour reconstruire « sur un nouveau plan », disait Chateaubriand ; pour se demander, au préalable, ce que « recomposer » veut dire dans le cas de Nora : peut-on encore écrire une histoire de la France, comment et pourquoi[3] ?

Le moment des *Lieux de mémoire* (1984-1993) est finalement tombé de part et d'autre de 1989 : conçu et lancé avant, le projet s'est achevé après. Si l'on pensait alors, dans l'Hexagone, au bicentenaire de la Révolution, en répétant d'avance quelques guerres picrocholines où chacun devait jouer sa partie, la chute du mur de Berlin, à laquelle nul ne songeait, prit tout le monde de court[4]. Mais l'entreprise a accompagné la vague mémorielle qui, depuis le milieu des années 1970, s'est étendue sur la France. Elle l'a enregistrée, comme un sismographe, l'a réfléchie, comme un miroir, et a réfléchi sur elle.

Parmi les multiples indices possibles de ce mouvement mémoriel, il suffira de mentionner le film de Marcel Ophuls, *Le Chagrin et la Pitié*, qui a dû attendre jusqu'en 1971 pour être diffusé, suivi de *La France de Vichy, 1940-1944* de Robert Paxton, minutieux réquisitoire contre le régime de Pétain paru en 1972. Mais aussi, sur un autre registre, *Le Cheval d'orgueil* en 1975 de Pierre-Jakez Hélias. Ces « mémoires d'un Breton du pays Bigouden », né en 1914, recréent une civilisation populaire bretonnante. Le livre atteint rapidement le million d'exemplaires. *Shoah*, le film de Claude Lanzmann, en 1985 ; en 1987, *Les Assassins de la mémoire* de Pierre Vidal-Naquet, démontant et dénonçant le négationnisme ; la même année, *Le Syndrome de Vichy (1944-198…)* de Henry Rousso. S'engageant dans une recherche sur Vichy, Rousso venait de découvrir que « l'heure n'était pas au médecin légiste, mais bien plutôt au médecin tout court, voire au psychanalyste ». Et tant d'autres encore, jusqu'au dernier livre de Paul Ricœur, paru en 2000, pour le millénaire, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Sur un plan plus tangible, plus visible en témoignent aussi l'active rénovation ou muséification des centres historiques urbains, la multiplication des écomusées ou musées de société et la montée du Patrimoine[5].

Mais, de Chateaubriand à Pierre Nora, pour revenir à notre raccourci initial, frappe immédiatement la différence dans le rapport au temps. Le « nouveau plan », appelé par les « progrès » de l'intelligence, renvoyait en effet à une vision du temps comme perfectionnement et progrès : celui de la liberté fille des mœurs découverte en Amérique, celui qui faisait de l'*Essai historique* revisité un témoin de cette marche. Mais il savait aussi que la façon de travailler des historiens libéraux qui prenaient le monde nouveau

comme « échelle rectifiée pour mesurer l'ancien monde » était aux antipodes de sa vocation d'écrivain, dont l'écriture n'est que zébrures incessantes de l'un à l'autre[6]. Alors qu'au moment d'entreprendre ce qui allait devenir *Les Lieux de mémoire,* Nora non seulement n'invoquait nul temps progressiste, mais il ne sortait pas du cercle du présent. Tout au contraire, relevait-il, « la disparition rapide de notre mémoire nationale m'avait semblé appeler un inventaire des lieux où elle s'est sélectivement incarnée »[7]. Un inventaire avant un décès annoncé.

Fernand Braudel avait encore eu l'audace de se lancer dans une longue Histoire de la France solitaire, à la Michelet en somme, mais, parti beaucoup plus tard que lui (Michelet y consacra quarante années), il ne put explorer jusqu'au bout cette *Identité de la France*, dans laquelle singularité et permanence se rejoignaient[8]. Il ne s'agissait en aucune façon de mémoire, mais d'une histoire tirée du plus profond de la longue durée, cette « énorme surface d'eau quasi stagnante » qui, insensiblement, mais irrésistiblement, « entraîne tout sur elle »[9]. S'ils sont une entreprise collective exceptionnellement large, *Les Lieux de mémoire* n'en ont pas moins eu un maître d'œuvre qui, au fil de ses interventions un volume après l'autre, a donné son « interprétation », presque au sens musical de l'expression, de l'histoire de France : sa petite musique.

Ainsi que je l'ai déjà annoncé, la question qui nous sert de fil conducteur est celle de l'ordre du temps, dont les *Lieux*, saisis comme projet intellectuel avant tout, témoignent. En mettant en avant la mémoire, sur quelle articulation du passé, du présent et du futur jouent-ils ? Puisqu'il est évident qu'ils commencent par ne pas reconduire le régime moderne d'historicité. Au-delà d'eux-mêmes et de leur démarche, ils nous serviront aussi de projecteur pour éclairer les temporalités mobilisées par le genre de l'histoire nationale au cours de son histoire. Mais auparavant, prenons à nouveau quelque recul et pratiquons une autre modalité de regard éloigné.

Les crises du régime moderne

Ne pourrait-on inscrire, à titre d'hypothèse, le régime moderne d'historicité entre ces deux dates symboliques que sont 1789 et 1989 ? Faudrait-il aller jusqu'à claironner qu'elles manifestent son entrée et sa sortie de la scène de la grande histoire ? Ou, à tout le moins, qu'elles marquent deux césures, deux failles dans l'ordre du temps[10] ? De ce point de vue, le 11 septembre 2001 n'apporterait pas de remise en question forte de ce schéma, à moins que l'administration américaine n'ait décidé d'en faire un point zéro de l'histoire mondiale : un nouveau présent, un présent seul, celui de la guerre contre le terrorisme. En tout cas, le 11 septembre pousse à la limite la logique de l'événement contemporain qui, se donnant à voir en train de se faire, s'historicise aussitôt et est déjà à lui-même sa propre commémoration : sous l'œil des caméras[11]. En ce sens, il est absolument présentiste.

Chez ses acteurs eux-mêmes et chez ceux qui presque immédiatement ont essayé d'en rendre compte, la Révolution française a pu se déchiffrer, notamment, comme un conflit entre deux régimes d'historicité. On a fait appel au passé, on a convoqué largement Rome et Plutarque, tout en proclamant bien haut qu'il n'y avait pas de modèle et qu'il ne fallait rien imiter. La trajectoire de Napoléon lui-même peut s'éclairer à cette lumière-là. Porté par le nouvel ordre du temps, il s'est toujours voulu en avant de lui-même – «il allait si vite qu'à peine avait-il le temps de respirer où il passait », notait Chateaubriand – et il est pourtant resté fasciné par les héros de Plutarque, jusqu'à entrer dans son avenir à reculons, comme le notait Valéry, en se faisant une pseudo-lignée[12]. Il a, lui aussi, tissé son destin de héros finalement tragique entre deux régimes d'historicité.

Les caractéristiques du régime moderne, telles qu'elles ressortent des analyses désormais classiques de Koselleck, sont, nous l'avons déjà vu, le passage du pluriel allemand *die Geschichten* au singulier *die Geschichte* : l'Histoire. « Par-delà les histoires, il y a l'Histoire », l'Histoire en soi, qui, selon la formule de Droysen, doit devenir « connaissance d'elle-même »[13]. Surtout, elle est désormais conçue comme processus, avec l'idée que les

événements n'adviennent plus seulement *dans* le temps, mais *à travers* lui : le temps devient acteur, sinon l'Acteur. Aux leçons de l'histoire se substitue alors l'exigence de prévisions, puisque le passé n'éclaire plus l'avenir. L'historien n'élabore plus de l'exemplaire, mais il est en quête de l'unique. Dans l'*historia magistra*, l'exemplaire reliait le passé au futur, à travers la figure du modèle à imiter. Derrière moi, l'homme illustre était aussi devant moi ou en avant de moi.

Avec le régime moderne, l'exemplaire, comme tel, disparaît pour faire place à ce qui ne se répète pas. Le passé est, par principe ou, ce qui revient au même, par position, dépassé. Un jour, plus tard, quand les conditions seront réunies, les historiens réussiront à établir une loi, comme cela s'est déjà produit dans les sciences de la nature. Ou, pour reprendre une formulation propre à l'histoire-science de la fin du 19e siècle, le jour glorieux de la synthèse finira par se lever, mais en attendant l'historien doit, comme un artisan besogneux, se borner à l'ordinaire ingrat de l'analyse. Il est trop tôt. En tout cas, l'avenir, c'est-à-dire le point de vue de l'avenir, commande : « L'histoire est devenue pour l'essentiel une mise en demeure adressée par le Futur au Contemporain. »

La mise en demeure, ajouterais-je encore, pour compléter la formule empruntée à Julien Gracq, s'est étendue aussi au passé et s'est imposée aux historiens qui, au cours du 19e siècle, ont organisé et conçu leur discipline comme la science du passé. Ce futur éclairant l'histoire passée, ce point de vue et ce *telos* lui donnant sens, a pris avec les habits de la science, tour à tour, le visage de la Nation, du Peuple, de la République, de la Société ou du Prolétariat. S'il y a encore une leçon de l'histoire, elle vient du futur, et non plus du passé. Elle est dans un futur à faire advenir comme rupture avec le passé, à tout le moins comme différent de lui, alors que l'*historia magistra* reposait sur l'idée que le futur, s'il ne répétait pas exactement le passé, du moins ne l'excédait jamais. Puisqu'on se mouvait à l'intérieur du même cercle (même si Chateaubriand avait bien risqué l'image des cercles concentriques), avec la même Providence ou les mêmes lois et, dans tous les cas, avec des hommes dotés de la même nature humaine.

Pourquoi cette hypothèse des deux césures : 1789 et 1989 ? Sûrement pas pour bloquer la réflexion et s'en aller ressassant la fin de tout et de l'histoire, en particulier, la démocratie n'ayant désormais plus de

challenger ; mais, tout au contraire, pour stimuler, relancer l'interrogation, en dépaysant l'évidence du présent. Aussi, lire *Les Lieux de mémoire* à partir d'une perspective large ou d'une histoire de longue durée des rapports au temps conduit à les interroger comme une façon de travailler à partir de cette césure (qui ne se réduit pas au seul 9 novembre 1989, date de la chute du Mur), mais aussi de la faire travailler, en cherchant à en proposer une approche et une histoire. Ces césures, nommons-les encore brèches dans le temps, en reprenant le diagnostic porté par Hannah Arendt, soit ces intervalles entièrement déterminés par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore[14]. Brèches, car il y a un temps d'arrêt, et le temps en paraît désorienté. Chateaubriand, rappelons-nous, concluait ses *Mémoires* sur le constat des deux impossibilités entre lesquelles se trouvait placé le monde vers 1840 : l'impossibilité du passé, l'impossibilité de l'avenir[15]. Nous y reviendrons au moment de conclure.

Une telle hypothèse n'implique nullement que le régime moderne n'ait pas connu de remise en cause avant 1989, qu'il n'y ait pas eu d'autres crises de l'ordre du temps. Tout au contraire. Nous avons commencé par là dans l'introduction[16]. Un régime d'historicité n'a d'ailleurs jamais été une entité métaphysique, descendue du ciel et de portée universelle. Il n'est que l'expression d'un ordre dominant du temps. Tissé de différents régimes de temporalité, il est, pour finir, une façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps – des manières d'articuler passé, présent et futur – et de leur donner sens. Reste que, pour l'appréhension et l'expression de ces expériences, la description phénoménologique augustinienne des trois temps demeure toujours un point de repère essentiel. Combien pourrait-on dénombrer de régimes ? Je l'ignore. L'exemple du régime héroïque polynésien montre, au moins, que l'inventaire est ouvert et qu'on n'est pas enfermé dans la seule autocontemplation de l'histoire européenne. Contesté sitôt qu'instauré, voire jamais totalement instauré (sauf dans le meilleur des mondes), un régime d'historicité s'installe lentement et dure longtemps.

Tel a été le cas avec le grand modèle de l'*historia magistra* antique (dont il ne faudrait d'ailleurs pas exagérer le caractère uniforme ou englobant)[17]. Il a été repris par l'Église et par les clercs médiévaux quand leur est revenue la tâche d'écrire l'histoire. Plus profondément, le régime chrétien a pu se combiner avec celui de l'*historia magistra*, dans la mesure où l'un et l'autre

regardaient vers le passé, vers un *déjà*, même si le déjà des Anciens n'était aucunement celui des chrétiens (ouvrant sur l'horizon d'un *pas encore*). Il ne s'ensuit pas que cet ancien régime d'historicité n'ait pas connu plusieurs remises en cause dans sa longue histoire. En France, par exemple, dans la seconde moitié du 16e siècle. Parmi beaucoup d'indices possibles, on pourrait retenir la publication, en 1580, des *Essais* de Montaigne, où l'on voit l'*exemplum* antique déstabilisé dans un monde en perpétuel mouvement. Il se défait en se muant en « singularité[18] ». Parti pour être un nouveau Plutarque, Montaigne écrit finalement les *Essais*. « C'est moi que je peins », lance l'Adresse au lecteur. De même, un siècle plus tard, le déclenchement de la Querelle des Anciens et des Modernes (1687) marque un fort moment de crise du temps. Si, comme le démontre Perrault, les Modernes l'emportent sur les Anciens, s'il y a eu progrès et perfectionnement dans presque tous les domaines, reste que le temps n'ouvre pas encore sur un futur d'où viendrait la lumière. La perfection est presque atteinte avec le siècle de Louis XIV[19]. Comment en effet s'autoriser à penser au-delà du souverain absolu ?

Passer enfin d'un régime à un autre ne va pas sans des périodes de chevauchement. Des interférences se produisent, souvent tragiques. La Révolution a été un de ces moments. Replacé entre Volney et Tocqueville, Chateaubriand nous a guidés, lui qui n'a cessé d'observer et de se faire commentateur de ces temps d'entre-deux, et de lui-même pris dans et constitué par cet entre-deux. Sous ce même éclairage, la destinée de Napoléon peut encore gagner en intelligibilité.

La montée du présentisme

Le 20e siècle a finalement allié futurisme et présentisme. S'il a d'abord été plus futuriste que présentiste, il a fini plus présentiste que futuriste. Futuriste, il l'a été avec passion, avec aveuglement, jusqu'au pire, chacun le sait désormais. Futurisme est à entendre ici comme la domination du point de vue du futur. Tel est le sens impératif de l'ordre du temps : un ordre qui ne cesse d'accélérer ou de se présenter comme tel. L'histoire se fait alors au nom de l'avenir, et elle doit s'écrire de même. Le mouvement futuriste a poussé cette posture jusqu'à l'extrême. À l'instar du *Manifeste du parti communiste*, le *Manifeste futuriste*, lancé par Marinetti en 1909, se veut un acte retentissant de rupture par rapport à l'ancien ordre. Il faut libérer l'Italie de « sa gangrène de professeurs, d'archéologues, de cicérones et d'antiquaires », en déclarant que « la splendeur du monde s'est enrichie d'une beauté nouvelle : la beauté de la vitesse ». Il est symptomatique que ce soit du haut lieu où l'Europe a forgé sa notion de patrimoine qu'en soit venue une contestation radicale[20]. « Plus belle que la victoire de Samothrace », une automobile « rugissante » en est l'expression la plus forte. « Nous sommes sur le promontoire extrême des siècles », ajoute encore Marinetti, « À quoi bon regarder derrière nous […]?» Un an plus tard, le *Manifeste des peintres futuristes* est tout aussi radical : « Camarades ! Nous vous déclarons que le progrès triomphant des sciences a entraîné des changements si profonds pour l'humanité qu'un abîme s'est creusé entre les dociles esclaves du passé et nous, libres et certains de la radieuse magnificence de l'avenir. […] Mais l'Italie renaît, et à son Risorgimento politique fait écho sa renaissance intellectuelle »[21]. Les avant-gardes artistiques ont vécu sur cette lancée, à la poursuite de cette radieuse magnificence.

Mais le *Manifeste futuriste* montre aussi comment on peut passer du futurisme au présentisme, ou comment le futurisme est aussi (déjà) un présentisme. Quand Marinetti proclame : « Le Temps et l'Espace sont morts hier. Nous vivons *déjà* dans l'Absolu, puisque nous avons *déjà* créé l'éternelle vitesse omniprésente », le présent se trouve « futurisé » ou il n'y a déjà plus que du présent. Par la vitesse le présent se transforme en éternité

et Marinetti, au volant de sa voiture de course, se voit comme un substitut de Dieu.

Si la catastrophe de la Première Guerre mondiale et les crises qui l'ont suivie, puis celle de la Seconde Guerre, ont ébranlé, voire récusé le futurisme, reste que toute une série de facteurs, repris souvent en slogans ont, pour finir, concouru à relancer les hymnes au progrès et non seulement à maintenir opératoire le régime moderne d'historicité, mais à en faire l'unique horizon temporel. Même si le futurisme, ayant perdu de son lyrisme, devait s'adapter à la menace nucléaire et s'employer à y répondre. En Europe, ont été ainsi brandis les impératifs de la reconstruction et de la modernisation, accompagnées par la planification, tandis qu'au niveau mondial s'imposaient les exigences de la compétition économique, sur fond de guerre froide et de course, de plus en plus rapide, aux armements. On eut ainsi, entre autres, « l'Avenir radieux », socialiste, le « Miracle », allemand, ou les « Trente Glorieuses », françaises (ainsi nommées à partir du livre de Jean Fourastié)[22]. Peu à peu, toutefois, l'avenir se mettait à céder du terrain au présent, qui allait prendre de plus en plus de place, jusqu'à sembler depuis peu l'occuper tout entière. On entrait alors dans un temps de prévalence du point de vue du présent : celui du présentisme, justement.

Ce présent, apparemment si sûr de lui et dominateur, n'est pourtant pas apparu en un jour (dans le dernier tiers du 20^{e} siècle), pas plus qu'il n'est une nouveauté radicale. En un sens, tout groupe, toute société, hier comme aujourd'hui, ne peut miser que sur son présent. Après, peuvent venir diverses stratégies, qui conduisent à le valoriser ou, au contraire, à le dévaloriser, dans des proportions variables et toujours changeantes, selon les conjonctures. On peut s'y retrancher ou, au contraire, s'activer à en sortir au plus vite. *Praesens*, faisait remarquer le linguiste Émile Benveniste, signifie étymologiquement « ce qui est à l'avant de moi », donc « imminent, urgent », « sans délai », selon le sens de la préposition latine *prae*[23]. Le présent est l'imminent : le corps penché en avant du coureur au moment de s'élancer.

À l'usage des sages, les philosophies antiques, l'épicurisme et le stoïcisme, avaient produit une théorie du présent en vertu de laquelle il n'y a que le présent sur lequel je puisse avoir prise. « Persuade-toi, écrivait Horace, que chaque jour nouveau qui se lève sera pour toi le dernier. Alors

c'est avec gratitude que tu recevras chaque heure inespérée[24]. » Et Marc-Aurèle : « Si tu sépares de toi-même, c'est-à-dire de ta pensée […] tout ce que tu as fait ou dit dans le passé, tout ce qui dans le futur te tourmente, tout ce qui échappe à ton libre arbitre, si tu sépares [de toi-même] le futur et le passé, si tu t'appliques à vivre seulement la vie que tu vis, c'est-à-dire seulement le présent, tu pourras passer tout le temps qui te reste jusqu'à ta mort avec calme, bienveillance, sérénité[25]. » C'est encore de ce présentisme-là que Goethe s'inspire, quand il fait dire à Faust, dans l'éblouissement de sa rencontre avec Hélène : « Alors l'esprit ne regarde ni en avant ni en arrière. Le présent seul est notre bonheur[26]. »

Mais, avec les religions révélées, le présent s'est trouvé du même mouvement dévalorisé (rien de ce qui advient n'a de réelle importance), étendu (en un certain sens il n'y a plus que du présent) et valorisé comme présent messianique, en attente de l'*eschaton* : à chaque instant le Messie peut venir. Rosenzweig distingue ainsi « l'aujourd'hui qui n'est qu'une passerelle vers demain » de « l'autre aujourd'hui qui est un tremplin vers l'éternité »[27]. Pour les chrétiens, si nul ne sait, sauf le Père, quand viendra l'Heure finale, il est, en tout cas, sûr que le temps ouvert par le passage du Christ est du présent et que l'histoire, jusqu'à son Retour, a été, est et sera celle du Salut. D'où cette apostrophe de Pascal, revenant aux sources de l'Évangile en rappelant la dimension eschatologique du présent : « Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais[28]. » On a là les deux grandes formes historiques de présentisme : la religieuse et celle des philosophies antiques, avec des passages de l'une à l'autre, comme chez Montaigne et chez Pascal encore.

Nettement inspirées des courants vitalistes, certaines expressions modernes de présentisme amenèrent à dévaloriser le passé. Le présent se dresse alors contre le passé, au nom de la vie et de l'art. Du côté des avant-gardes artistiques entre 1905 et 1925, Éric Michaud a attiré l'attention sur la part faite au présent dans les titres mêmes de leurs manifestes, je dirais leurs revendications présentistes. À côté du Futurisme présentiste de Marinetti, évoqué à l'instant, on peut nommer le Simultanéisme, le Praesentismus, le Nunisme (de *nun*, « maintenant » en grec), le PREsentismus,

l'Instantanéisme[29]. La littérature ne serait pas en reste, d'abord parce qu'elle est partie prenante dans plusieurs de ces manifestes. Qu'il suffise de penser à la place occupée par Apollinaire. On pourrait aussi, remontant un peu plus haut, songer au rôle d'inspiration joué par *Les Considérations intempestives* (1874) de Nietzsche. *L'Immoraliste* (1902) de Gide serait un bon exemple. Le héros, Michel, découvre en effet, après avoir failli mourir, que ses études d'érudition ont désormais perdu leur attrait : « Je découvris que quelque chose en avait, pour moi, sinon supprimé, du moins modifié le goût ; c'était le sentiment du présent[30]. » On trouverait quelque chose d'analogue dans *Hedda Gabler* d'Ibsen, ou encore, dans les années 1920, avec les réflexions, déjà évoquées, de Paul Valéry sur ou plutôt contre l'histoire[31].

Si bien que, si elle voulait répondre et échapper à la « faillite de l'histoire » (devenue patente avec la guerre de 1914), l'histoire professionnelle dut alors commencer par démontrer que le passé n'était pas synonyme de mort et que le passé ne voulait pas étouffer la vie. Il lui fallut proposer un mode de rapport entre le passé et le présent, tel que le passé ne prétendît pas faire la leçon au présent, sans qu'il fût frappé, pour autant, d'inanité de principe. Et ce, même si l'ancien modèle de l'*historia magistra* avait cessé d'être opératoire depuis un bon siècle déjà. L'insistance des premières *Annales* de Marc Bloch et Lucien Febvre sur l'indispensable souci du présent prenait aussi son sens par rapport à ce contexte intellectuel[32]. Un peu plus tard, ils placeront le travail de l'historien sous le signe d'un double mouvement : du passé vers le présent et du présent vers le passé. Là réside la justification de l'histoire, mais de là aussi surgissent ses ressources heuristiques.

Publiée en 1938, *La Nausée* de Sartre peut également apparaître comme un fragment présentiste. Roquentin, le narrateur, écrit un livre d'histoire. Il travaille en effet à une biographie du marquis de Rollebon (qui ressemble passablement à Talleyrand). Mais un jour, en un instant, il lui devint impossible de continuer, car s'était soudain imposé à lui comme une évidence tangible qu'il n'y avait jamais que « du présent, rien d'autre que du présent ». Le présent était « ce qui existe, et tout ce qui n'était pas présent n'existait pas. Le passé n'existait pas. Pas du tout. Ni dans les choses ni même dans ma pensée ». Conclusion : « M. de Rollebon venait de

mourir pour la deuxième fois. » Il était « mon associé : il avait besoin de moi pour être et j'avais besoin de lui pour ne pas sentir mon être ». « J'existe. » De même que « les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent » et que « *derrière* elles… il n'y a rien », le passé n'est rien[33].

Mais le futur, plus exactement le point de vue du futur, non plus. Aussi, en 1945, Sartre encore, dans l'éditorial du premier numéro des *Temps modernes*, persistait et signait : « Nous écrivons pour nos contemporains, nous ne voulons pas regarder notre monde avec des yeux futurs, ce serait le plus sûr moyen de le tuer, mais avec des yeux de chair, avec nos vrais yeux périssables. Nous ne souhaitons pas gagner notre procès en appel et nous n'avons que faire d'une réhabilitation posthume : c'est ici même et de notre vivant que les procès se gagnent ou se perdent[34]. » L'existentialisme ne voit de salut que dans l'engagement sans réserve dans l'action. « Militant, rappellera l'auteur des *Mots*, je voulus me sauver par les œuvres[35]. » À la révolution est désormais dévolue « le rôle que joua jadis la vie éternelle », elle « sauve ceux qui la font », relevait Malraux[36]. L'existentialisme était un présentisme.

Si la critique du progrès n'implique pas une promotion automatique du présent, elle instille le doute sur le caractère forcément positif de la marche vers l'avenir. Le *topos* n'était certes pas neuf, mais on peut relever, ici, sa réactivation et son déplacement, au milieu des années 1950, par Claude Lévi-Strauss dans ses immédiatement fameux *Tristes Tropiques*. Dans le contexte de la décolonisation, il proposait une version renouvelée du bon sauvage. La nuit dans les forêts du Nouveau Monde de Chateaubriand n'était pas si loin ! Sa défense passionnée de Rousseau et sa critique de la conception étroite du progrès dans les sociétés modernes s'achevaient, en tout cas, par une méditation sur ce monde qui a « commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui, puisqu'il n'a jamais rien fait d'autre que de précipiter une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive ». Aussi l'anthropologie devrait finalement plutôt s'écrire « entropologie, le nom d'une science vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration »[37]. Avec cette perspective de refroidissement final des sociétés chaudes, on était là, il est vrai, dans le regard très éloigné : quelque chose comme le point de vue des sphères.

En un moment d'intense crise du temps, alors que s'effondrait l'ancien ordre du temps et que le nouveau cherchait encore à se dire, Chateaubriand avait fait brièvement l'essai de l'utopie sauvage : un hors-temps. Dans les années 1950, Lévi-Strauss, nous l'avons vu, est amené à questionner le régime moderne fondé sur l'évidence de l'ordre du progrès. L'histoire, relevait-il, n'est que de temps à autre cumulative et, de surcroît, nous n'appréhendons comme cumulatif que ce qui est analogue à ce qui se passe chez nous. Les formations sociales et l'histoire universelle attendent encore leur Einstein[38]. Dans les années 1960, le sauvage devint à la mode. On se livra à toutes sortes d'usages sauvages de « la pensée sauvage », on embraya sur « la pensée mythique » ; on valorisa le Sauvage, contre le Civilisé ou contre l'État, mais il y eut aussi des retours ou des fuites chez les Sauvages[39]. Avant les « retours » au pays.

Le slogan « oublier le futur » est probablement la contribution des *Sixties* à un renfermement extrême sur le présent. Les utopies révolutionnaires, progressistes et futuristes, ô combien, dans leur principe, mais aussi passéistes et rétrospectives (les barricades révolutionnaires et la Résistance), devaient opérer désormais dans un horizon qui ne dépassait guère le seul cercle du présent : « Sous les pavés, la plage » ou « Tout, tout de suite » ! proclamaient les murs de Paris, en mai 1968. Avant que ne s'y écrive peu après *« No future »*, c'est-à-dire plus de présent révolutionnaire. Vinrent, en effet, les années 1970, les désillusions ou la fin d'une illusion, le délitement de l'idée révolutionnaire, la crise économique de 1974, l'inexorable montée du chômage de masse, l'essoufflement de l'État-providence, construit autour de la solidarité et sur l'idée que demain sera meilleur qu'aujourd'hui, et les réponses, plus ou moins désespérées ou cyniques, qui toutes, en tout cas, misèrent sur le présent, et lui seul. Rien au-delà. Mais il ne s'agissait plus exactement ni d'épicurisme ou de stoïcisme, ni de présent messianique.

Dans ce progressif envahissement de l'horizon par un présent de plus en plus gonflé, hypertrophié, il est bien clair que le rôle moteur a été joué par l'extension rapide et les exigences toujours plus grandes d'une société de consommation, où les innovations technologiques et la recherche de profits de plus en plus rapides frappent d'obsolescence les choses et les hommes de plus en plus vite. Productivité, flexibilité, mobilité deviennent les maîtres

mots des nouveaux managers[40]. Si le temps est depuis longtemps une marchandise, la consommation actuelle valorise l'éphémère. Les médias, dont l'extraordinaire développement a accompagné ce mouvement qui est, au sens propre, leur raison d'être, procèdent de même. Dans la course de plus en plus rapide au direct, ils produisent, consomment, recyclent de plus en plus vite toujours plus de mots et d'images et compressent le temps : un sujet, soit une minute et demie pour trente ans d'histoire[41]. Le tourisme est aussi un puissant instrument présentiste : le monde entier à portée de la main, en un clin d'œil et en quadrichromie.

Ce temps coïncide aussi avec celui du chômage de masse dans lequel sont alors entrées les sociétés européennes. Pour le chômeur, un temps au jour le jour, sans projets possibles, est un temps sans futur. Pour ces « hommes sans avenir », comme les nommait Pierre Bourdieu, « le temps semble s'anéantir », car « le travail salarié est le support, sinon le principe, de la plupart des intérêts, des attentes, des exigences, des espérances et des investissements dans le présent, ainsi que dans l'avenir ou le passé qu'il implique »[42]. Le chômage contribue lourdement à une clôture sur le présent et à un présentisme, cette fois, pesant et désespéré.

Le futurisme s'est abîmé sous l'horizon et le présentisme l'a remplacé[43]. Le présent est devenu l'horizon. Sans futur et sans passé, il génère, au jour le jour, le passé et le futur dont il a, jour après jour, besoin et valorise l'immédiat. De cette attitude les signes n'ont pas manqué. Ainsi, la mort a été de plus en plus escamotée. Le poète T.S. Eliot témoignait déjà de cet expansionnisme du présent : « À notre époque, notait-il, […] vient à l'existence un nouveau genre de provincialisme, qui mérite peut-être un nom nouveau. C'est un provincialisme non de l'espace, mais du temps ; un pour qui […] le monde est la propriété des seuls vivants, dans lequel les morts n'ont aucune part[44]. » Les morts n'ont plus leur place, voire plus de place. En historien, Philippe Ariès avait su attirer notre attention sur ce même phénomène : « Tout se passe dans la ville comme si personne ne mourait plus[45]. » Le refus du vieillissement (selon le modèle, qui a largement fait école, du *jogger* californien) en serait un autre indice, qu'accompagne la valorisation croissante de la *jeunesse*, en tant que telle, dans des sociétés occidentales qui, elles, commençaient à vieillir. Ou encore, plus récemment, toutes les techniques de suppression du temps,

grâce au développement des « autoroutes de l'information » et la promotion universelle du temps dit « réel ». Chacun pourrait aisément compléter le catalogue des comportements quotidiens, qui montrent une obsession du temps : le maîtriser toujours plus et mieux, ou, tout aussi bien, le supprimer. Jusqu'à la guerre en temps réel. N'est-il pas d'ailleurs entendu qu'une personne qui se respecte se doit de n'avoir ni *le* ni même *du* temps[46] ! Et un cadre surmené, c'est quelqu'un en déficit chronique de temps[47]. Ces comportements traduisent une expérience largement partagée du présent, en sont une des composantes, dessinant ainsi un des régimes de temporalité du présent.

Les failles du présent

L'économie médiatique du présent ne cesse de produire et de consommer de l'événement, la télévision ayant pris la suite de la radio. Mais avec une particularité : le présent, au moment même où il se fait, désire se regarder comme déjà historique, comme déjà passé. Il se retourne en quelque sorte sur lui-même pour anticiper le regard qu'on portera sur lui, quand il sera complètement passé, comme s'il voulait « prévoir » le passé, se faire passé avant même d'être encore pleinement advenu comme présent ; mais ce regard, c'est le sien, à lui présent. Cette tendance à transmuer le futur en futur antérieur peut aller jusqu'à la caricature. Ainsi, le 10 mai 1994, des journalistes interviewaient celui qui était encore le président Mitterrand. Autres temps déjà, mais pas autres mœurs ! C'était un an exactement avant la fin fixée de son mandat. Tout le jeu a consisté à le faire parler comme si l'on était déjà un an plus tard, comme s'il était déjà parti et même (pourquoi lésiner ?) mort et enterré, puisqu'il était prié d'indiquer l'épitaphe qu'il s'était choisie ! Pour être sûr d'être le premier sur l'information, il n'y a finalement rien de mieux que d'annoncer comme advenu ce qui n'a pas encore eu lieu. C'est une réponse médiatisée et médiatique à la vieille question provocante posée par Kant : « Comment l'histoire est-elle possible *a priori* ? Réponse : lorsque celui qui fait des prédictions réalise et organise lui-même les événements qu'il a annoncés à l'avance[48]. » Il ne s'agit certes que d'histoire *a priori* médiatique, mais on en connaît aussi une forme politique, dénoncée sous le nom d'effet d'annonce. En fait, toute la présidence de Mitterrand, de la visite inaugurale au Panthéon jusqu'à la double mise en scène finale des funérailles, en passant par l'affaire Bousquet, s'est trouvée prise dans la crise du temps. Qu'il ait tenté d'y échapper ou de s'en servir ne change au fond pas grand-chose. Encore portée par le futurisme, au moment de son arrivée au pouvoir, la gauche a presque aussitôt rencontré la vague de la mémoire et du patrimoine et les contraintes du présentisme.

Symétriquement, notre présent est plus qu'anxieux de prévisions, sinon de prédictions. Il s'est entouré d'experts qu'il consulte sans arrêt. Sollicité, l'historien s'est trouvé, en plus d'une occasion, mandaté comme *expert* de

la mémoire et pris dans le cercle du témoignage[49]. Ce présent a cru trouver dans les sondages son sésame : il a usé et abusé de ces projections dans l'avenir, sans bouger du présent. La réponse donnée aujourd'hui, image instantanée, est transportée six mois ou trois semaines plus tard et tend, insensiblement, à devenir l'image effective de la situation six mois ou trois semaines plus tard. Ce que vous votez aujourd'hui, comme image de ce que vous voterez. Ce que vous avez donc déjà voté. La durée n'est réintroduite que par le biais de la série qui permet de tracer une courbe des sondages, mais c'est l'affaire déjà des commentateurs : des experts. Pourtant, les sondages se trompent, on l'a constaté, et le futur échappe ! Là encore, on voudrait être dans une forme d'histoire *a priori*. Ou, ce qui revient au même, nier le temps. D'où *a contrario* le succès, au milieu des années 1980, de la formule mitterrandienne « Donner du temps au temps » ! Il cherchait, lui aussi, l'identité de la France du côté du temps long, alors même que, atteint d'un cancer, il devait vivre surtout au jour le jour : dans le présent de la maladie. Mais en secret.

Vers le milieu des années 1970, une autre faille apparaît dans ce présent. Il commence à se montrer préoccupé de conservation (de monuments, d'objets, de modes de vie, de paysages, d'espèces animales) et anxieux de défense de l'environnement. Vivre au pays et l'écologie, de thèmes uniquement contestataires, devinrent des thèmes mobilisateurs et porteurs. Insensiblement, la conservation et la réhabilitation se substituèrent, dans les politiques urbaines, au simple impératif de modernisation, dont jusqu'alors la brillante et brutale évidence n'avait pas été questionnée. Comme si on voulait préserver, en fait reconstituer un passé déjà disparu ou sur le point de s'effacer sans retour[50]. Déjà inquiet, le présent se découvre également en quête de racines et d'identité, soucieux de mémoire et de généalogies.

À côté des retours au pays, se développa la fréquentation des Archives par un public nouveau qu'il fallut accueillir. Les Conseils généraux aidèrent les Archives départementales à faire face, tandis que bon nombre de villes moyennes se dotaient de services d'archives. Car, désormais, plus de la moitié des lecteurs étaient des généalogistes ordinaires. Cette période correspond aussi à une production de masse des archives. Leur quantité a été multipliée par cinq depuis 1945 et, si on devait les dérouler, elles se déploieraient sur plus de 3 000 kilomètres linéaires[51]. Accompagnant ce

mouvement, la loi de 1979 sur les archives (la première depuis la Révolution) en donnait une définition très large : « Les archives sont l'ensemble des documents, quels que soient leur date, leur forme et leur support matériel, produits ou reçus par toute personne physique ou morale, et par tout service ou organisme public ou privé, dans l'exercice de leur activité. » Tout est à la limite archivable et les archives « constituent la mémoire de la nation et une part essentielle de son patrimoine historique ». Les termes clés sont là : mémoire, patrimoine, histoire, nation. Ils signalent qu'on est vraiment entré dans les années-patrimoine. Les archives y avaient certainement leur place. Pourtant, les archivistes auront eu le sentiment, passablement justifié, d'avoir été pour finir les laissés-pour-compte de ces années, alors que les musées et les bibliothèques faisaient davantage recette auprès des pouvoirs publics. Ce qui est une des composantes de la crise des archives.

Proclamées mémoire, histoire, patrimoine de la nation, les archives ont été, inévitablement, rattrapées par le présent. C'est là l'autre composante, la plus visible et la plus disputée de la crise : les délais de consultation (trop longs) et les dérogations (trop restrictives)[52]. Comme si la question des archives se résumait aux seules archives contemporaines (celles de la Collaboration et, depuis peu, de la guerre d'Algérie). On commanda des rapports, on promit une nouvelle loi qui, finalement, n'a pas vu le jour, on se mobilisa pour une « cité des Archives », introuvable pour l'heure, mais on eut droit à deux circulaires du Premier ministre. Celle du 3 octobre 1997 (à quelques jours de l'ouverture du procès Papon et peu après la déclaration de repentance de l'Église de France) assouplit les règles de consultation des documents relatifs à la période 1940-1945. Rappelant que « C'est un devoir de la République que de perpétuer la mémoire des événements qui se déroulèrent dans notre pays entre 1940 et 1945 », elle invitait à aller plus loin en matière de dérogations, sans s'attacher « à la personnalité ou à la motivation des personnes qui sollicitent une dérogation ». Elle traduisait, en somme, pour l'administration le devoir de mémoire. La seconde, du 5 mai 1999, annonçait : « Dans un souci de transparence, et par respect pour les victimes et leurs familles, le gouvernement a décidé de faciliter les recherches historiques sur la manifestation organisée par le FLN le 17 octobre 1961. »

Maurice Papon, qui venait de perdre le procès en diffamation qu'il avait intenté (en tant qu'ancien préfet de police de Paris) à Jean-Luc Einaudi sur la question des victimes de la manifestation, faisait une fois encore le lien avec l'actualité. Envisagé dans toute sa durée, le cas Papon est d'ailleurs un exemple éclairant de ces changements d'attitude par rapport au temps. Ce n'est qu'en 1998 que l'ancien secrétaire général de la préfecture de la Gironde est condamné, à Bordeaux, pour complicité de crimes contre l'humanité, soit cinquante-cinq ans après les actes incriminés et à l'issue d'un procès qui a duré quatre-vingt-quinze jours[53]. Avant lui, en 1994, il y a eu le cas de Paul Touvier, l'ancien chef de la milice de Lyon. D'abord gracié, en 1972, par le président Pompidou qui, lui, voulait « jeter le voile » sur ce temps où les Français « ne s'aimaient pas », vingt-deux ans plus tard, il est condamné pour crimes contre l'humanité. Il s'agissait pourtant bien du même Touvier. Mais le temps a fonctionné à rebours. Bien loin d'avoir apporté l'oubli, il a ravivé la mémoire, reconstruit et imposé le souvenir. Avec la temporalité jusqu'alors inédite créée par le crime contre l'humanité, le temps ne « passe » pas : le criminel demeure contemporain de son crime[54].

L'urbanisme parisien offre un autre registre, si visible qu'il en est aveuglant, où saisir les effets de l'ordre du temps ou de ses mises en question. Rappelons quelques moments de ces dramaturgies princières ou de ces ballets urbanistico-politiques. Avec un premier temps, encore placé sous le signe du futurisme et en phase avec le régime moderne d'historicité. On y retrouve d'abord Georges Pompidou, le modernisateur, dans le rôle du président qui voulait « adapter Paris à la voiture », accélérer sa croissance, mais aussi lui redonner du lustre international, en dotant la capitale d'un grand musée d'art contemporain. S'étendant sur vingt années, l'aménagement du quartier des Halles offre une claire démonstration de ces transformations. En 1959, le gouvernement décide du transfert des Halles à Rungis. Pendant les dix années suivantes, la préfecture de Paris suscite des projets architecturaux, où les tours fleurissent : « des tours, des tours et encore des tours[55] ». Modernisme et rentabilité paraissent les seuls mots d'ordre.

Malgré les protestations, mai 1968 étant passé par là, les pavillons de Baltard sont finalement détruits en 1971 : pas seulement démontés et déplacés, mais bel et bien cassés. Demeure alors un trou un temps fameux, le « trou des Halles », qu'on n'achève de combler qu'en 1980, non sans encore diverses péripéties, où le maire de Paris d'alors, Jacques Chirac, a pu donner sa mesure d'urbaniste. Il est hors de doute qu'à très peu d'années près les Halles auraient été sauvées comme « patrimoine » exceptionnel du 19e siècle. Cette destruction signe même l'inversion de la conjoncture : le moment où le régime moderne (et modernisateur) perd de son évidence. Car, peu après, la gare d'Orsay, promise elle aussi à la destruction, est en revanche préservée, et Michel Guy, le secrétaire d'État à la Culture du nouveau président, Valéry Giscard d'Estaing, commence à attirer l'attention sur le patrimoine contemporain : celui des 19e et 20e siècles.

Quant au musée, nommé finalement Centre Georges Pompidou, il est intéressant de rappeler qu'il devait d'abord être un musée « expérimental ». En quel sens ? « Un musée, précisait-on, dont le but ne serait pas de conserver des œuvres d'art mais de permettre à tous les aspects de la création contemporaine de s'exprimer librement[56]. » Le bâtiment de verre, avec ses espaces polyvalents et ses structures mobiles, devait allier une architecture fonctionnaliste et rigoureuse au ludique et à l'éphémère. Il devait exposer moins l'art moderne que l'art contemporain et, davantage encore, montrer l'art en train de se faire. Le cahier des charges associait ainsi le futurisme (inhérent à tout projet muséal) avec une composante forte de présentisme. On voulait mettre au musée le présent de l'art et donner à voir la création contemporaine en train de se faire, tout en récusant la muséification. Mais, au fil des réaménagements et des rénovations, la part de l'expérimental s'est réduite et le conservatoire l'a emporté sur le laboratoire. L'espace dévolu au musée a augmenté, tandis que celui affecté à la création diminuait[57]. Comme si le présent, passant d'une posture présentiste ludique et narcissique à une autre beaucoup moins assurée, reconnaissait qu'il doute de lui-même.

Mais le triomphe total du musée et du patrimoine, c'est à François Mitterrand qu'il est revenu de le mettre en scène quand il inaugure, à la fin de 1993, le Grand Louvre, avec sa pyramide de verre – les pyramidons et les jets d'eau –, qui apporte une touche d'architecture postmoderne, à

travers laquelle on peut descendre contempler quarante siècles d'histoire ! Le Grand Louvre, qui a perdu sa dernière fonction régalienne avec le départ du ministère des Finances, a achevé de se muer en un immense espace muséal : le plus grand musée (les princes ne font pas à moins) et le premier lieu du patrimoine universel de la France (avec en sous-sol le sas de sa galerie marchande).

Ainsi, ce présent, régnant apparemment sans partage, « dilaté », suffisant, évident, se révèle inquiet. Il voulait être à lui-même son propre point de vue sur lui-même et il découvre l'impossibilité de s'y tenir : même dans la transparence des grands plateaux de Beaubourg. Il se révèle incapable de combler l'écart, à la limite de la rupture, qu'il n'a lui-même cessé de creuser entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente. Enveloppé dans sa bulle, le présent découvre que le sol se dérobe sous ses pieds. Magritte aurait su peindre cela ! Trois mots clés ont résumé et fixé ces glissements de terrain : *mémoire*, mais il s'agit en fait d'une mémoire volontaire, provoquée (celle de l'histoire orale), reconstruite (de l'histoire donc, pour pouvoir se raconter *son* histoire) ; *patrimoine* : 1980 a été décrétée l'année du Patrimoine – le succès du mot et du thème (la défense, la valorisation, la promotion du patrimoine) va de pair avec une crise de la notion même de « patrimoine national » ; *commémoration* : d'une commémoration à l'autre pourrait être le titre d'une chronique des vingt dernières années. Ces trois termes pointent tous trois vers un autre, qui en est comme le foyer : l'identité[58].

Les grandes commémorations ont défini un nouveau calendrier de la vie publique, lui imposant leurs rythmes et leurs échéances. Cette dernière s'y plie et s'en sert, tentant de concilier mémoire, pédagogie et messages politiques du *jour*. La visite au Panthéon, le 10 mai 1981, de François Mitterrand, tout juste élu, a été conçue dans cette perspective. On y donnait en effet à voir une descente inaugurale au pays des morts illustres de la République, la rose à la main (Michelet écrivant son histoire avait un rameau d'or), pour revivifier ces lieux désertés, s'y faire adouber en s'inscrivant dans une lignée et relancer un temps inauguré par la Révolution. Cet événement symbolique comportait encore une dimension futuriste et une autre déjà patrimoniale : la mise en scène les réunissait. Après quoi commençaient les difficultés.

Les années suivantes ont vu les commémorations succéder aux commémorations, à un rythme qui allait lui-même s'accélérant. Mais tous ces réaménagements hexagonaux autour de la mémoire s'opéraient alors même que s'avançait la commémoration majeure annoncée : celle de la Révolution, qui incitait à mettre à l'ordre du jour et à la question le fait même de commémorer, cette « activité étrange, qui oscille entre la présence et l'absence[59] ». Ce qui nous valut, polémiques parmi d'autres, un millénaire capétien en 1987, finalement authentifié par une messe solennelle, en présence du président de la République : le temps long de la France toujours ! À ce premier feu d'artifice commémoratif allait immédiatement succéder la rafale des cinquantenaires de la Seconde Guerre mondiale.

Bien loin d'être un phénomène seulement français, la commémoration a fleuri un peu partout depuis les années 1980. Ainsi, l'Allemagne l'a pratiquée avec une ardeur égale, voire supérieure, du fait de la surenchère existant alors entre les deux Allemagnes. Il y eut le cinquième centenaire de la naissance de Luther en 1983, le sept cent cinquantième anniversaire de la fondation de Berlin en 1985, le transfert des cendres de Frédéric II à Potsdam en 1991, l'inauguration enfin de la « Nouvelle Garde » *(Neue Wache)* à Berlin en 1993, voulue par le chancelier Helmut Kohl comme mémorial central de la République fédérale d'Allemagne. À quoi on peut ajouter, dans les mêmes années, le lancement, par de grands éditeurs, de plusieurs histoires d'Allemagne, puis, un peu plus tard, la mise en chantier de *Lieux de mémoire allemands*[60].

Mémoire et Histoire

En 1974, paraissent les trois volumes de *Faire de l'histoire*, dirigés par Jacques Le Goff et Pierre Nora, qui entendent « illustrer et promouvoir un type nouveau d'histoire », celle qui répond à «la provocation » des autres sciences humaines, en particulier de l'ethnologie[61]. De l'histoire des mentalités à l'anthropologie historique, c'était le moment d'une conscience et d'une science d'une distance de nous-mêmes à nous-mêmes, mais éloignée dans le temps comme dans l'espace. La mémoire n'était pas encore comptée au nombre des nouveaux objets ou des nouvelles approches, le patrimoine non plus. De fait, si les historiens ont toujours eu affaire à la mémoire, ils s'en sont presque toujours méfiés. Thucydide, déjà, la récusait, comme non fiable : elle oublie, déforme, et résiste mal au plaisir de faire plaisir à celui qui écoute. L'œil, l'évidence de l'autopsie, doit l'emporter sur l'oreille. L'histoire, comme quête de vérité, était à ce prix[62]. Grande admiratrice de Thucydide, l'histoire-science du 19^{e} siècle a, elle, commencé par poser une coupure nette entre le passé et le présent. Ce qui a toujours fait de Michelet un transgresseur, lui qui a traversé et retraversé tant de fois le fleuve des morts. L'histoire devait commencer là où s'arrêtait la mémoire : dans les archives écrites.

Quatre ans plus tard, *La Nouvelle Histoire*, dictionnaire co-dirigé par Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, fait une place à la mémoire, avec une entrée « Mémoire collective ». Forgée par Maurice Halbwachs, la notion est reprise et défendue par Pierre Nora, mais à la condition que les historiens sachent comment s'en servir. Les ruptures modernes ont conduit à une multiplication des mémoires collectives, si bien que l'histoire s'écrit désormais sous leur pression : l'histoire scientifique, elle-même, se voit dicter ses intérêts et ses curiosités par elles. D'où la proposition de Nora de « faire jouer à la mémoire collective, et pour l'histoire contemporaine, le rôle qu'avait joué pour l'histoire moderne l'histoire dite des mentalités ». En découle une première esquisse des futurs *Lieux de mémoire* : partir des lieux topographiques, monumentaux, symboliques, fonctionnels, où une société consigne volontairement ses souvenirs et faire l'histoire de ces mémoriaux. Le but est clair : « L'analyse

des mémoires collectives peut et doit devenir le fer de lance d'une histoire qui se veut contemporaine »[63].

Pendant plus de vingt ans, des années 1920 jusqu'à sa mort en 1945 au camp de Buchenwald, Maurice Halbwachs s'était en effet employé à développer une sociologie de la mémoire collective. Se retrouvait, dans cette enquête continuée, quelque chose de l'après-coup de la guerre de 1914. Aujourd'hui, son œuvre, elle-même, est devenue un véritable lieu de mémoire des études sur la mémoire. Longtemps peu fréquentée, elle a été de plus en plus revisitée, citée, et finalement rééditée. Si bien qu'elle fournit à la fois un outil pour travailler sur le sujet de la mémoire et un indice de la présente conjoncture. En se proposant d'ouvrir le champ de la mémoire au sociologue, Halbwachs pensait à la fois avec Bergson et contre lui. Avec, puisqu'il faisait siennes les analyses de la durée ; contre, car il entendait mettre en avant la dimension sociale (et d'abord familiale) de la mémoire : ses « cadres sociaux ». D'où il concluait que « la pensée sociale est essentiellement une mémoire », constituée de « souvenirs collectifs ». Mais ne subsistent de ces souvenirs que ceux que la société, « travaillant sur ses cadres actuels, peut reconstruire »[64]. L'accent était nettement mis sur « actuels ».

Avec *La Mémoire collective*, livre qu'il laissa inachevé, Halbwachs traçait une claire ligne de partage entre l'histoire et la mémoire, au bénéfice d'une approche par la mémoire, qui congédiait poliment l'historien, le renvoyant à ses archives et à son extériorité. L'histoire est une, alors qu'il y a autant de mémoires collectives que de groupes, dont chacun a sa durée propre[65]. Sous l'effet d'une vie sociale de plus en plus accélérée, il y a donc de plus en plus de mémoires collectives. Se retrouvait, chez Halbwachs aussi, le constat de l'accélération. La mémoire collective ensuite est « un courant de pensée continu » (elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant), alors que l'historien « ne peut faire son œuvre qu'à condition de se placer délibérément hors du temps vécu par les groupes qui ont assisté aux événements, qui en ont eu le contact plus ou moins direct, et qui peuvent se les rappeler »[66]. L'histoire, qui « extrait les changements de la durée », forge « une durée artificielle qui n'a de réalité pour aucun des groupes auxquels ces événements sont empruntés »[67]. L'oiseau de l'histoire ne pourrait donc prendre son vol que lorsque la nuit est complètement

tombée, quand le présent est bien mort. En 1867, un rapport sur les études historiques en France se concluait sur ces fortes constatations : « L'histoire ne naît pour une époque que quand elle est morte tout entière. Le domaine de l'histoire, c'est donc le passé. Le présent revient à la politique, et l'avenir appartient à Dieu[68]. » L'auteur, J. Thiénot, se présentait au ministre destinataire du rapport comme un « greffier exact ».

Mais, dès l'instant qu'on ne se reconnaît pas dans ce portrait de l'historien qui serait professionnellement exclu du champ de la mémoire, l'opposition tranchée entre histoire et mémoire tombe. La mémoire collective peut aussi faire partie du « territoire » de l'historien ou, mieux encore, devenir l'instrument de la montée en puissance de l'histoire contemporaine. Or Nora a toujours récusé le postulat d'une coupure (artificielle ou illusoire) entre le passé et le présent. Tout au contraire, pose-t-il, à la différence des auteurs du Rapport au ministre, il revient à « l'historien du présent » de faire « consciemment surgir le passé dans le présent (au lieu de faire inconsciemment surgir le présent dans le passé) ». Sur le temps encore, la réflexion qu'il a menée à propos de l'événement suggère un rapport entre le statut nouveau donné à l'événement dans une société de consommation et une façon d'appréhender le temps : « Peut-être le traitement auquel nous soumettons l'événement est-il une manière […] de réduire le temps lui-même en un objet de consommation et d'investir en lui les mêmes affects ?»[69]. S'indiquerait là, sur le mode de la suggestion, une autre composante du présentisme. Pris dans le temps de la consommation, le temps devient lui-même un objet de consommation.

Le mode d'être du passé est celui de son surgissement dans le présent, mais sous le contrôle de l'historien. Tel est le postulat des *Lieux de mémoire*, dont le premier volume paraît en 1984. Le long texte d'ouverture, intitulé « Entre mémoire et histoire », vaut comme manifeste et exposition de la problématique d'ensemble[70]. L'important est d'abord le *entre* : se positionner *entre* histoire et mémoire, ne pas les opposer, ni les confondre non plus, mais se servir de l'une et de l'autre. Faire appel à la mémoire pour renouveler et élargir le champ de l'histoire contemporaine (faire jouer en effet à la mémoire collective le rôle qu'avait joué, pour l'histoire moderne, l'histoire dite des mentalités). Il en découle que s'ouvre un champ nouveau : celui d'une histoire de la mémoire. En outre, une histoire, entrée

dans son âge critique, soucieuse de revenir sur ses démarches et sa tradition, devient à même de repérer les échanges qui sont intervenus entre mémoire et histoire, en particulier dans le cadre de ces « histoires-mémoires » qui, de Froissart à Seignobos, en passant par Michelet et Lavisse, ont constitué la longue tradition des histoires nationales.

Tout ce premier texte de Nora est placé sous le signe de l'accélération. « Accélération de l'histoire », diagnostiquait-il d'emblée. L'expression a, elle-même, une histoire, au moins depuis le livre de Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, publié en 1948, jusqu'à celui de Jean-Noël Jeanneney, en 2001, *L'Histoire va-t-elle plus vite ?*[71]. Mais déjà Chateaubriand faisait de cette expérience de l'accélération le signe irrécusable de la ruine de l'ancien ordre du temps et Musil a même forgé l'expression « accélérisme ». Halévy, lui, ouvrait son essai en citant Michelet, et l'arrêtait sur les lendemains d'Hiroshima. « Un des faits les plus graves, faisait observer Michelet, et les moins remarqués, c'est que l'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Deux révolutions (territoriale, industrielle) dans l'espace d'une simple vie d'homme. » Plus largement, ce changement d'allure est constitutif de l'ordre moderne du temps[72]. Le reconnaître n'implique d'ailleurs pas de prendre au mot toutes les déclarations du monde moderne sur l'accélération[73].

Pour Nora, l'effet de l'accélération n'est plus seulement celui d'une « multiplication » des mémoires collectives, dès lors « impossibles à unifier », comme ce l'était encore pour Halbwachs, mais celui d'une « rupture » avec le passé. La rupture avec le champ d'expérience. La mondialisation, la démocratisation, la massification, la médiatisation entraînent la fin de ce que Nora nomme « les sociétés-mémoires » et, pour tout dire, la disparition de la mémoire. Tant et si bien qu'on « ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus » ; ou encore, c'est justement parce qu'il n'y a « plus de milieux de mémoire » que des « lieux » se trouvent investis du sentiment résiduel de la continuité.

Serait-on en plein paradoxe ? La mémoire serait-elle d'autant plus invoquée qu'elle est en train de disparaître ? Il suffit de nous entendre sur ce que nous mettons sous ce mot : la mémoire d'aujourd'hui, faisait remarquer Nora, n'est plus celle d'hier, celle qui réglait les sociétés-mémoires. Sous le

même vocable, les formes et les pratiques diffèrent grandement. D'un côté, il y avait la mémoire de type ancien, pour ainsi dire « sans passé », reconduisant « éternellement l'héritage », de l'autre « la nôtre », qui a été saisie par l'histoire et transformée par elle. Sans doute cette société-mémoire disparue est-elle un peu simplifiée ou mythifiée, mais importe, avant tout, pour l'analyse de l'aujourd'hui sa valeur contrastive.

«Notre » mémoire n'est plus celle-là, elle qui n'est désormais « qu'histoire, trace et tri ». Soucieuse de faire mémoire de tout, elle est passionnément archivistique, contribuant à cette quotidienne historisation du présent, déjà notée. Entièrement psychologisée, la mémoire est devenue une affaire privée, entraînant une nouvelle économie de « l'identité du moi ». « C'est [désormais] à moi de me souvenir et c'est moi qui me souviens. » Ainsi, « être juif, c'est se souvenir de l'être, mais ce souvenir irrécusable une fois intériorisé vous met de proche en proche en demeure tout entier. Mémoire de quoi ? À la limite, mémoire de la mémoire ». Enfin, cette mémoire opère sur fond d'un rapport au passé où l'emporte la discontinuité. Le passé n'est plus « de plain-pied ». Aussi, sommes-nous allés « d'une histoire qui se cherchait dans le continu d'une mémoire à une mémoire qui se projette dans le discontinu d'une histoire ». Telle qu'elle se définit aujourd'hui, la mémoire « n'est plus ce qu'il faut retenir du passé pour préparer l'avenir qu'on veut ; elle est ce qui rend le présent présent à lui-même »[74]. Elle est un instrument présentiste.

Un tel changement du régime de la mémoire ne peut que retentir sur ce qui a représenté de longue date « notre milieu de mémoire » par excellence, à savoir l'histoire nationale. Comment l'écrire aujourd'hui ? Comment considérer la série de ces « histoires-mémoires » jusqu'à celle de Lavisse, qui s'est élaborée « au croisement de l'histoire critique et de la mémoire républicaine » ? C'est là que l'historiographie entre en jeu. Les *Lieux* ne devenaient possibles qu'à partir de cette double reconnaissance : le changement du régime de mémoire et l'entrée de l'histoire dans son âge historiographique. Restait à relier les deux phénomènes : le lieu de mémoire fait le lien.

« Le 14 juillet 1790, écrivait Lavisse, à l'unité monarchique, a succédé l'unité nationale, qui s'est révélée indestructible. » D'où l'identification de la Révolution à la Nation, de la Nation à la République, et de la République

à « un régime que l'on peut croire définitif ». Telle était l'opération historiographique de Lavisse. Pour le reste, les vingt-sept volumes se satisfaisaient d'un récit continu, découpé en tranches chronologiques sans surprise et sans inventivité, avec indication des sources. Deux temps forts ressortaient de l'ensemble : l'ouverture, avec le *Tableau de la Géographie de la France*, dû à Vidal de la Blache et le *Louis XIV*, rédigé par le maître d'œuvre lui-même. Ce dernier relevait encore cette singularité concernant l'histoire de la France : la Révolution l'avait coupée de son passé, le reconstituer était donc « affaire d'érudition », d'histoire, et non de mémoire. Ce qui légitimait l'histoire dans son rôle d'institutrice nationale : la *pietas erga patriam* (pour reprendre la devise des *Monumenta Germaniae*) présupposait la connaissance de la patrie, qui ne pouvait s'acquérir que par l'histoire. La fonction ou, mieux, la mission de l'historien était claire.

À coup sûr, Lavisse a occupé une place dans l'itinéraire de Pierre Nora[75]. Mais il y a plus. Son Histoire a joué le rôle de laboratoire. *La République* des *Lieux* est d'abord sortie d'une lecture critique de Lavisse, un Lavisse vu des coulisses, d'où l'on montre la fabrication d'une *histoire* nationale, en même temps qu'on la démonte comme *mémoire* républicaine, en faisant, justement, le premier essai de la notion de lieu de mémoire. Pour comprendre ce qui se passait, en 1980, entre mémoire et histoire et les enjeux de cette demande nouvelle de mémoire, Nora commençait par se transporter un siècle en arrière, quand, avec Lavisse, il n'était question que d'histoire. 1980 venait regarder 1880, et 1880, réfléchissant ce regard, renvoyait de l'intelligibilité sur 1980. Le rapprochement des deux moments était par lui-même éclairant : il faisait saisir que l'« histoire » de Lavisse était, dans son principe, de la mémoire (républicaine) promue à la dignité d'histoire.

Pour arriver à une première définition du lieu, comme ce qui est à la fois matériel, fonctionnel, symbolique (objet en abyme où le passé se trouve repris dans le présent), il suffisait presque de partir de l'évidence des « lieux communs » de la République (les Trois Couleurs, Le 14-Juillet, le Panthéon…), de la déployer et de la questionner. Or, aujourd'hui, le lien avec ces lieux symboliques est devenu très ténu : ils sont, écrivait Nora, comme « ces coquilles sur le rivage quand se retire la mer de la mémoire vivante ». Ils sont là, mais le seul rapport actif que l'on puisse entretenir

avec eux est celui que proposent les *Lieux*, un rapport au second degré, fait de la réactivation de ce dont ils ont été l'histoire. Ce premier volume débouchait sur une République qui se donnait à voir comme étant déjà à elle-même son propre lieu de mémoire. Il y avait dans ce premier volume quelque peu du « linceul de pourpre où dorment les dieux morts[76] ». Les deux volumes suivants ont repris la notion, pour en proposer une conception plus large et plus dynamique permettant d'aller toujours plus avant vers cette histoire symbolique ou au second degré, dont Nora s'est fait le praticien et l'avocat[77].

Par-delà ce diagnostic sur la mémoire d'aujourd'hui, l'expression même *lieu de mémoire* renvoie vers les arts de la mémoire, qui conduisent eux-mêmes jusqu'à l'art oratoire de l'Antiquité[78]. La définition canonique en a été donnée par Cicéron : le lieu *(locus)* est l'emplacement – les pièces d'une maison, par exemple, ou des colonnes – où l'orateur, préparant son discours, est invité à ranger les *images* des choses qu'il veut retenir. Il lui est particulièrement recommandé de choisir des images vives *(imagines agentes)*. En ce sens, *Les Lieux de mémoire* ont mis en œuvre une conception rhétorique du lieu et de la mémoire. Si le *lieu* de l'orateur est toujours un artefact, le *lieu*, selon Nora, n'est jamais simplement donné : il est construit et doit même être sans cesse reconstruit. À l'historien des lieux de mémoire, il revient donc de trouver les lieux actifs, les *imagines agentes* de Cicéron, mais, à l'inverse de l'orateur qui choisissait les lieux pour mémoriser son discours, l'historien part des *lieux* pour retrouver les « discours », dont ils ont été les supports. Ce qui fait le *lieu de mémoire*, c'est enfin qu'il est un carrefour où se sont croisés différents chemins de mémoire. Si bien que seuls sont encore vivants *(agentes)* les *lieux* repris, revisités, remodelés, réagencés. Désaffecté, un lieu de mémoire n'est plus, au mieux, que le souvenir d'un lieu : tels les *Gaulois* et les *Francs*, après 1914.

Exploration continuée du national au prisme de la mémoire, *Les Lieux de mémoire* ont mis en évidence une périodisation des « poussées mémorielles », avec plusieurs temps forts : 1830 (résumé par l'œuvre de Guizot), 1880 (quand se fixent les rituels de la République et son histoire), 1980 (le point de départ et la raison d'être de l'enquête des *Lieux*). Il en est

encore une, capitale selon moi : 1914 (il s'agit, là encore, d'un chiffre rond). Elle est demeurée moins visible (y compris dans l'enquête de Nora), dans la mesure même où elle ne s'est pas traduite par l'organisation d'institutions centrales d'histoire ou par la production de grandes histoires nationales, reprises à nouveaux frais ou renouvelées, mais plutôt par une contestation de l'histoire officielle, une valorisation déjà de la mémoire *contre* l'histoire et, chez quelques-uns, la recherche d'une autre histoire, c'est-à-dire d'abord d'autres temporalités historiques, conduisant à de nouvelles périodisations. Le travail de Halbwachs sur la mémoire se rattachait à ce moment de crise de l'ordre du temps, accompagné par des mises en question du régime moderne d'historicité.

De cette crise du temps, le projet même de *À la recherche du temps perdu* était, déjà, un signe aux résonances multiples. L'œuvre est pour finir ce livre à venir, qui devrait dire le temps même, « la forme du Temps », après que, dans la bibliothèque du prince de Guermantes, l'évidence de l'idée du Temps s'est finalement imposée au narrateur. Déjà, s'y rencontre une forme du lieu de mémoire. Proust ne parle-t-il pas de « lieu lointain », et de « lieu actuel » et, de l'un à l'autre, la sensation elle-même d'autrefois, tandis qu'opère la résurrection de la mémoire, qui est irruption du passé dans le présent ? Ainsi, Mme de Saint-Loup apparaît au regard du narrateur comme une sorte de lieu de mémoire : « N'était-elle pas, se demande-t-il, comme sont dans les forêts les *étoiles* des carrefours où viennent converger des routes venues, pour notre vie aussi, des points les plus différents ?» Puisque venaient aboutir à elle, « les deux grands côtés » où il avait fait « tant de promenades et de rêves »[79]. Le livre peut désormais s'achever sur cette présence physique, toute verticale du temps. « L'homme, ayant la longueur non de son corps mais de ses années », est juché, on s'en souvient, sur des échasses vivantes de temps, qui peuvent être « parfois plus hautes que des clochers ». Tel le duc de Guermantes, vacillant sur ses jambes. « Dans le Temps » sont donc bien les derniers mots de la *Recherche*.

Proust mènerait vers Bergson et ses analyses de la durée[80]. On devrait y rattacher aussi Charles Péguy, adversaire proclamé et féroce de l'histoire, telle que l'incarnaient et la promouvaient les maîtres de la Sorbonne, Lavisse, Langlois et Seignobos. Contre l'histoire, Péguy se réclame résolument de la mémoire. Contre la sacro-sainte méthode historique, il

choisit Hugo et Michelet. Dans *Clio*, il oppose l'histoire « essentiellement longitudinale » à la mémoire « essentiellement verticale ». L'histoire « passe au long », dit-il, c'est-à-dire « à côté ». Alors que « la mémoire consiste, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans »[81]. Péguy ne cessait évidemment de songer à l'Affaire : « Je disais, je prononçais, j'énonçais, je transmettais une certaine Affaire Dreyfus, l'Affaire Dreyfus réelle, où nous n'avons pas cessé de tremper, nous autres de cette génération[82]. » Au total, pour reprendre son vocabulaire, l'histoire est « inscription », alors que la mémoire est « remémoration ». On est en pleine contestation du régime moderne d'historicité.

De fait, alors que Bergson ne s'occupe que de durée individuelle, Péguy se risque du côté du « temps du monde » : « Regardez dans votre mémoire et ainsi et en elle dans la mémoire de votre peuple. […] Vous serez conduit à vous demander s'il n'y a pas aussi des *durées* des peuples et une *durée* du monde, car il vous semblera évident que la vie, que l'événement des peuples et l'événement du monde ne s'écoule point, ne se dépense pas, ne se détend pas constamment avec la même vitesse, selon le même rythme, dans le même mouvement. […] N'est-il pas évident que l'événement n'est point homogène, que peut-être il est organique, qu'il y a ce qu'on nomme en acoustique des ventres et des nœuds, des pleins et des vides, un rythme, peut-être une régulation, des tensions et des détentes, des périodes et des époques, des axes de vibration, des points de soulèvement, des points de crise, de mornes plaines et soudain des points de suspension[83]. » Bref, un ordre du temps ou des trains d'ondes temporelles, où peuvent se repérer, comme en coupe, des régimes d'historicité.

De même encore, Walter Benjamin a fait peu après de la remémoration *(Eingedenken)* un des concepts centraux de sa réflexion dans ses thèses *Sur le concept d'histoire*[84]. Contre l'« historisme », idéologie incarnant selon lui la faillite de l'histoire et de la culture historique modernes, contre son temps « homogène et vide », il travailla, jusqu'à son suicide à la frontière espagnole en 1940, à construire un nouveau concept d'histoire, pour lequel il faisait appel à la fois au marxisme et au messianisme juif. En forgeant la notion de « temps de l'aujourd'hui » *(Jetztzeit)*, il proposait de définir le temps historique comme ce qui ne naît proprement que lorsque s'opère

« une conjonction fulgurante entre le passé et le présent et qu'ils forment une constellation[85] ». Dans les mots de Hannah Arendt, il savait que « la rupture de la tradition et la perte de l'autorité survenue à son époque étaient irréparables, et il concluait qu'il lui fallait découvrir un style nouveau de rapport au passé », consistant à « s'installer par bribes dans le présent » et à « plonger dans les profondeurs du passé comme le pêcheur de perles »[86]. La remémoration est active, elle n'est pas surgissement involontaire du passé dans le présent ; en visant un moment du passé, elle tend à le transformer. Homme de la brèche du temps, du présent assurément, mais en aucun cas du présentisme, son *aura* n'a cessé de grandir, justement, depuis que le régime moderne d'historicité s'est trouvé mis en question. Du passé il ne fait nullement table rase, tout en formulant une pensée de la révolution.

À ces mises en cause et à ces interrogations, comment les historiens professionnels ont-ils alors répondu ? Pas du tout ou pas directement. Déjà malade, Lavisse devait impérativement sortir la suite de son Histoire avec *L'Histoire de France contemporaine*. Publié en 1922, le dernier volume, consacré à la guerre de 1914, se clôt sur une « Conclusion générale » rédigée par Lavisse lui-même. S'il reconnaît que « le présent est très sombre », il s'emploie à trouver des raisons de « confiance en l'avenir » : une unité nationale « indestructible », un gouvernement « que l'on peut croire définitif ». Et surtout, « après le piétinement fébrile », le progrès reprendra ses droits, « les nations se remettront en route pour une nouvelle étape. Nous avons le droit d'espérer et de croire qu'à l'avant-garde se tiendra la France »[87]. Espérons !

La réponse véritable, quoique indirecte, a été celle des historiens qui, se détournant du national, ont pris en compte l'économique et le social, avec leurs temporalités réglées par d'autres rythmes que la seule succession linéaire des événements politiques. Aspirant à rejoindre cette science sociale, dont les durkheimiens, en particulier François Simiand, se faisaient les promoteurs actifs et les gardiens sourcilleux, l'histoire ambitionnait de contribuer, pour la part qui était la sienne, à la production du savoir de la société sur elle-même. Ce déplacement de la Nation vers la Société s'accompagnait d'un rapport au temps différent : « Avec l'avènement de la société en lieu et place de la Nation, la légitimation par le passé, donc par l'histoire, a cédé le pas à la légitimation par l'avenir[88]. » Sûrement, même

si l'avenir était déjà actif auparavant, puisque c'était lui qui éclairait le passé. Car, la conversion du regard s'était opérée dès l'instant où la Révolution était devenue ce point de vue d'où s'ordonnait toute l'histoire passée de la France. Repensons au Volney des *Ruines*, déjà.

Futur déjà advenu, et non à venir, serait-on alors tenté d'objecter, sauf que le 19e siècle n'a cessé de courir après la fin véritable de la Révolution, oscillant entre la crainte d'une révolution confisquée et celle d'une révolution inachevée. Au moins, jusqu'à la consolidation de la Troisième République. Ensuite, le relais a été pris par l'interrogation, toujours relancée, sur ce qu'est la République. De façon plus spécifique, les fondateurs des *Annales* ont prôné les allers et retours entre le présent et le passé. Rapprocher les travailleurs du contemporain et les professionnels du passé, certes, mais ne pas oublier que « l'incompréhension du présent naît fatalement de l'ignorance du passé. Mais qu'il n'est peut-être pas moins vain de s'épuiser à comprendre le passé, si l'on ne sait rien du présent[89] ». C'était une façon de remettre l'historien dans le coup des débats intellectuels et dans le jeu social.

Histoires nationales

Tout au long d'un siècle, qui a été si fortement celui des nationalités, l'histoire nationale et l'écriture au nom du futur ont eu en effet partie liée. Dans le cas de la France, il s'agissait d'un futur déjà advenu, mais manqué, dévoyé ou perdu, inachevé en tout cas. 1789 a déjà eu lieu, mais ses promesses sont encore à venir. On est là aussi entre le *déjà* et le *pas encore*.

Partons de la génération libérale de 1820 : celle qui plante le drapeau de la réforme historique, en se réclamant justement de la Nation. Avec ces jeunes gens s'ouvre une période active, inventive, naïve aussi, mais intellectuellement novatrice, qui est aussi la première revendication et expression de l'histoire-science, et non plus art. La Nation est pour eux à la fois une évidence, une arme politique, un schème cognitif et un programme historique. Une évidence, puisque c'est le sens même de la révolution qui, en lieu et place du roi – en la personne de qui, ainsi qu'on le disait, « la nation résidait tout entière » –, a justement installé la nation comme « réceptacle mystique de la souveraineté[90] ». D'où les problèmes (de longue durée) de la représentation qui découlent de cette brutale substitution d'un absolu à un autre. Comment le saisir et le servir, cet absolu, comment l'incarner ? Tout au long du siècle, les historiens ont eu à essayer de comprendre cet instant fondateur, donc à l'inscrire et lui donner sens dans la longue durée de l'histoire de la France : vers l'amont, mais aussi vers l'aval. De là est, en réalité, sorti le concept moderne d'histoire et s'est définie la tâche (voire la mission) de l'historien. De là encore, François Furet, se faisant lecteur des historiens du 19e siècle, est reparti pour « penser » la Révolution française[91].

La nation est une arme. Contre la charte de 1814 et sa réitération d'une histoire de France centralement, sinon exclusivement monarchique, il était capital de montrer que « la masse entière de la nation » était agent de l'histoire et que, en particulier, la longue marche du tiers état avait débuté au 12e siècle. Était en fait à l'œuvre une autre continuité, autrement plus lourde d'histoire et, surtout, plus riche d'avenir que la seule succession dynastique. Pour Augustin Thierry, 1789 vient éclairer « les révolutions

médiévales », et 1830 est en train d'offrir à l'observateur ce point de vue « extrême » d'où il croit avoir sous les yeux « la fin providentielle du travail des siècles écoulés depuis le 12e siècle »[92]. Juillet 1830 accomplit Juillet 1789. Tel est bien le sens de l'intelligibilité : on va du présent, qui hier encore était un futur, jusque vers un passé très lointain, et 1830 vaut pratiquement comme fin de l'histoire. En ce point précis, programme politique (la monarchie constitutionnelle) et avancée méthodologique peuvent se rencontrer et cheminer désormais main dans la main.

Pour écrire cette nouvelle histoire, celle des citoyens, des sujets, du peuple en un mot, qui est « encore ensevelie dans la poussière des chroniques » de l'époque, il faut en effet se mettre à lire les documents originaux et, très vite, il va falloir aller aux Archives. Le publiciste se mue en historien. S'il retrouve, mais avec un autre questionnaire, l'ancienne érudition des bollandistes et des bénédictins de Saint-Maur, Thierry médite aussi Walter Scott et le roman historique (c'est tout le débat autour de la « couleur locale »)[93]. On peut ensuite sourire de la naïveté de l'historien qui pensait pouvoir articuler aussi simplement le politique et le scientifique, les voyant marcher de conserve. Reste que la question nationale donna l'*impetus* à ce mouvement qu'après 1830 la monarchie de Juillet institutionnalisa, avant de rencontrer la stupeur de 1848. L'histoire n'était donc pas finie, pas même en passe de s'achever. Comment alors l'écrire : la Révolution n'était pas terminée et le point de vue s'était brouillé ?

Michelet part, lui aussi, de « l'éclair de Juillet » 1830, qui, zébrant la nuit, est cet instant de grâce, d'intelligibilité totale où, comme dans une vision mystique, l'histoire se révèle en son entier, se condense et prend sens[94]. La brisure de 1789 peut à la fois être pleinement reconnue et intégrée, si bien que peut être renoué « le fil de la tradition ». Plusieurs conséquences importantes découlent de cette rencontre avec la nation comme « âme » et comme « personne ». D'abord, une transformation du cahier des charges de l'historien : il lui revient désormais de mettre au jour ce qui n'était pas immédiatement visible, moins les secrets des grands que les murmures des anonymes ou même les silences de l'histoire. Mais, pour les découvrir et s'en pénétrer, il ne peut plus se contenter de secouer la seule poussière des chroniques, il doit résolument « plonger » dans les dépôts d'archives. Dans la puissante langue de Michelet, l'historien, arpenteur des

galeries des Archives et visiteur des morts, doit en effet savoir entendre « les murmures de tant d'âmes étouffées » : tous ces morts à l'égard de qui le présent a contracté une dette. Ces élégies funèbres, qui sont (aussi) de l'épistémologie, récusent la coupure entre le passé et le présent, instauratrice de l'histoire moderne. Grand lecteur de Virgile, le chef de la section historique des Archives nationales est aussi un *vates*, mais cette posture et ce registre sont sa façon de réfléchir théoriquement sur l'histoire.

Ensuite, la Nation comme personne est vivante : elle est à la fois déjà là et en perpétuel devenir, elle est échecs et promesses, passé et avenir, mais surtout, dans un langage repris de Vico, elle est constant « travail de soi sur soi ». Aussi n'y a-t-il rien de « fatal » dans son histoire : pas plus le « sol » que la « race » ou tout autre déterminisme. Elle est liberté : histoire ouverte. Contre les histoires, soit « trop peu matérielles », soit « trop peu spirituelles », Michelet prône une histoire attentive aux « enchevêtrements » (d'instances, de niveaux ou de facteurs)[95]. Cette vision et cet usage de la nation comme un organisme complexe ont eu d'indéniables capacités heuristiques, puisqu'ils sont une invite permanente à reprendre, pousser plus loin, affiner, en un mot, complexifier l'analyse : à faire de la France un cadre expérimental et un problème. C'est justement ce à quoi s'essaiera encore Fernand Braudel dans *L'Identité de la France*, en se réclamant (tout en s'en démarquant) de Michelet, mais nous serons un bon siècle plus tard, et trois guerres plus loin : « J'aime la France avec la même passion, exigeante et compliquée, que Jules Michelet […]. Mais cette passion n'interviendra guère dans les pages de cet ouvrage. Je la tiendrai soigneusement à l'écart[96]. »

Avant, de part et d'autre de 1870, il y eut l'entreprise de Fustel de Coulanges, qui ne réussit pas à se développer complètement[97]. Les matins de Juillet sont déjà loin et les promesses de 1789 plus loin encore ; l'histoire ne s'est pas arrêtée : à 1830 a succédé 1848, à la République le coup d'État et l'Empire, « autoritaire » d'abord, « libéral » pour finir. Sedan et la Commune sont bientôt là. La question de la Révolution a accompagné Fustel tout au long de sa vie scientifique. Il déploya à son endroit une double stratégie de réduction. Au cours de l'histoire, dans l'Antiquité comme dans les Temps modernes, il y eut sans cesse des révolutions, mais les révolutions ne sont pas ce que l'on croit aujourd'hui : en fait, en elles la

part de l'invisible l'emporte sur le visible et au moment où une révolution « éclate », elle est en réalité déjà achevée. Le temps de l'événement compte pour peu.

La Cité antique (publiée en 1864) était déjà une histoire des institutions politiques, mais des Anciens, c'est-à-dire l'étude des révolutions successives qui ont conduit jusqu'à la formation de la cité. Car, pour comprendre la cité, il faut partir d'un examen des origines, d'où il ressort que les premières institutions humaines ont eu, en fait, un fondement religieux : la croyance première selon laquelle la mort n'était pas la fin de tout fut à la racine du premier lien social (le culte des morts suppose en effet la famille, tandis que le tombeau de l'ancêtre représente la première forme de la propriété privée). L'adversaire était encore Rousseau et l'artificialisme du Contrat.

Trois conséquences découlent de ce postulat : la nécessité pour l'historien « d'étendre ses recherches sur un vaste espace de temps », puisqu'il n'est d'histoire que dans la longue durée. L'objet privilégié de l'historien ensuite est bien ce que Fustel nomme « les institutions » (à prendre au sens étymologique de tout ce qui institue la vie en société) : leur formation est « lente, graduelle, régulière », et il s'en faut de beaucoup qu'elles puissent être « le fruit d'un accident fortuit ou d'un brusque coup de force ». Aussi ne sont-elles jamais « l'œuvre de la volonté d'un homme, la volonté même de tout un peuple ne suffit pas à les créer » et la violence ne contribue que « pour peu de chose » à les fonder[98]. Les hommes, pour finir, font peu leur histoire. Cette *Histoire des institutions politiques de l'Ancienne France* (qu'il n'acheva pas et à laquelle il renonça) aurait dû être quelque chose comme *L'Identité de la France* de Fustel. Cette longue durée fustelienne, en termes d'institutions, comme procès d'institutionnalisation, n'a-t-elle d'ailleurs pas fait son chemin jusqu'à Braudel ? Certes avec d'importants déplacements, puisque l'historien a désormais plongé vers d'autres profondeurs. « L'histoire de longue durée, écrit Braudel, est ainsi une sorte de référence par rapport à laquelle tout destin non pas se juge, mais se situe et s'explique. […] C'est prendre une mesure inhabituelle de la France, en étoffer l'histoire. Accéder à ce que peut être son identité. […] Ne limite-t-elle pas (je ne dis pas supprime) à la fois la liberté et la responsabilité des hommes[99] ?»

Comme l'avait relevé Philippe Ariès déjà, l'approche de Fustel, enfin, fait ressortir les différences des époques et s'attache à leur donner sens, en montrant les cohérences d'ensemble dont les institutions sont la résultante et l'expression. Différences « radicales » entre les peuples anciens et les sociétés modernes, différences entre l'ancienne France et la France moderne. Si Fustel n'est pas du côté du régime moderne d'historicité et de son futurisme, tout son travail part du constat que l'ancien régime de l'*historia magistra* n'est plus tenable : les époques diffèrent. C'est justement à retrouver les logiques respectives qui les sous-tendent qu'il s'est employé. Il y a de la discontinuité dans l'histoire, mais ce ne sont pas les accidents de surface qui en constituent les vrais repères. Si le passé n'éclaire plus l'avenir, Fustel résiste pourtant à l'idée d'écrire une histoire de France où le futur éclairerait pleinement le passé. Quant au présent, il proclame, après 1870, que l'historien, pour faire véritablement œuvre d'historien, doit commencer par « l'oublier ». Quand il publie, en 1875, le premier volume de ses *Institutions politiques*, il n'assigne plus d'autre finalité explicite à son travail que de contribuer « au progrès de la science historique et à la connaissance de la nature humaine ». Le seul progrès revendiqué est celui des études. Il est, lui aussi, placé entre deux impossibilités : celle du passé comme celle de l'avenir.

Nul clairon patriotique ne sonne et nulle sonnerie aux morts ne s'élève : il ne s'agit en principe que de science et de connaissance. Nous sommes très loin de ce que clamera, un peu plus tard, Maurice Barrès. Mais il y a un écart, même par rapport à Gabriel Monod. En 1876, un an plus tard, Monod présente en effet le premier numéro de la *Revue historique* : il n'est évidemment pas question d'histoire nationale en tant que telle, mais d'un recueil qui entend « contribuer au progrès des études historiques », en adoptant un « point de vue strictement scientifique ». Il s'agit d'analyse et non de synthèse. La synthèse, nous l'avons déjà rappelé, est à venir : elle serait prématurée. Il n'empêche que l'historien a clairement un rôle social, dirions-nous aujourd'hui, et une responsabilité. Il lui revient d'être le pontife (celui qui proprement fait pont) entre le passé de la France et son présent : sa tâche est de comprendre et d'expliquer le « lien logique qui relie toutes les périodes du développement » du pays : d'hier jusqu'à aujourd'hui. D'où il ressort que l'histoire a une « importance nationale »

pour rendre au pays « l'unité et la force morale dont il a besoin »[100]. On mesure la distance par rapport au retrait (proclamé) fustelien : autre est la place de l'historien, autre aussi ce qu'on entend par « progrès » des études historiques. Se retrouve encore quelque chose du programme de Thierry (en moins conquérant ou naïf), mais surtout la devise des *Monumenta* allemands, qui lie érudition et amour de la Patrie *(sanctus amor patriae dat animum)*, ne peut être ignorée, même si l'on entend s'en démarquer. L'historien de Monod est républicain : il s'efforce de n'abandonner ni le passé ni le futur ni le présent, ni de s'abandonner à l'une ou l'autre des trois catégories.

Quand, quelques années plus tard, vient Ernest Lavisse, le vis-à-vis choisi par Nora, nous sommes entre deux guerres : celle qui a été perdue et celle à laquelle il faut se préparer. Lucien Febvre évoquera avec ironie son refus de « l'histoire des vaincus de 1870 », « ses prudences tremblotantes » et son « goût presque exclusif de l'histoire diplomatique »[101]. Certes, depuis l'installation de la République, l'histoire de France est devenue celle de « la nation accomplie » : 1889 a remplacé 1830 comme point de vue d'où la contempler, la dérouler et l'enseigner. Pour reprendre une dernière fois la grande scansion du *déjà* et du *pas encore*, le *déjà* (porté par la Révolution) et le *pas encore* (l'instauration définitive de la République) se rejoignent et s'accomplissent dans 1889. Même si beaucoup reste à faire, on est sorti des troubles de l'attente. L'histoire nationale ne peut donc que triompher, elle aussi, et Lavisse, qui s'est fait son héraut, devient (avec les *Lavisse*) son éponyme.

Si politiquement et pédagogiquement la synthèse lavissienne a joué un rôle majeur, intellectuellement elle est pauvre. Ce triomphe est aussi un chant du cygne. Une fois la nation incarnée, restait « à la mettre en fiches[102] ». Sur le fond, il faut achever de lever la frontière historique qui partageait le passé de la France (de part et d'autre de la Révolution) pour faire servir tout son passé à la défense de la frontière, géographique celle-là, en attendant de pouvoir la repousser (au-delà de la ligne bleue des Vosges). Voilà pour le programme, presque déjà en forme d'ordre de mobilisation. Quand la guerre éclata, les plus jeunes des historiens furent effectivement mobilisés et la plupart des autres se considérèrent comme « mobilisés dans les services d'arrière », selon l'expression de Charles Petit-Dutaillis.

Ensuite, dans l'après-coup de 1914, se produisit une faille dans l'ordre du temps : une brèche. Après les débauches sanglantes des nations en guerre, les années 1920 se traduisirent, du point de vue de l'histoire, soit par un retrait du national en direction du social soit par son surinvestissement, qui sont deux stratégies profondément différentes pour relier le passé et le futur. « Désespérant de l'histoire », qui n'a rien su prévoir, lance-t-il, Paul Valéry, notre témoin déjà cité, dénonce alors ce produit dangereux qui rend « les nations amères, superbes, insupportables et vaines »[103]. Comme si justement il n'était pas d'autre histoire que l'histoire nationale et l'histoire historisante, bientôt moquée par Lucien Febvre.

Mais quand, en 1919, Febvre monte en chaire à l'université de Strasbourg, il commence par poser dans sa leçon d'ouverture que « l'histoire qui sert » est « une histoire serve. Professeurs de l'Université française de Strasbourg, nous ne sommes point les missionnaires débottés d'un Évangile national »[104]. C'est même ce refus-là qui lui permet de répondre, finalement, par l'affirmative à son interrogation initiale et centrale : « Ai-je le droit », c'est-à-dire encore le droit, de faire de l'histoire dans « le monde en ruines » ? C'est lui, ce refus, qui rend légitime de reprendre le métier et de « renouer le fil » et, surtout, c'est lui qui va ouvrir un espace de travail et d'interrogation pour une histoire-science, en quête d'autres rythmes, d'autres profondeurs, d'autres objets : d'autres temporalités. S'y logera quelques années plus tard (après 1929) le programme des *Annales d'histoire économique et sociale*. Ce retrait du national, ou encore son éclipse, ne signifiait pas son oubli ou un abandon définitif, et l'on sait que, plus tard, Bloch et Febvre ont, eux-mêmes, conçu des projets d'Histoire de la France, qui n'ont finalement pas abouti[105].

Tout à l'opposé, Jacques Bainville, marqué lui aussi par la guerre de 1914 et inquiet de ses suites, se replie sur le national. À la différence de l'histoire universitaire, son *Histoire de France*, parue en 1924, a été un grand succès de librairie. Fondée sur l'idée simple, exprimée dans l'avant-propos, que « les hommes d'autrefois ressemblaient à ceux d'aujourd'hui et que leurs actions avaient des motifs pareils aux nôtres », elle est d'abord une tentative de réactiver le modèle de l'*historia magistra*. La répétition et l'analogie en constituent, comme de juste, le ressort explicatif. « Nous mourons, notait-il en 1916 dans son *Journal*, de l'ignorance et de l'inintelligence de notre

passé, du sot préjugé démocratique d'après lequel le temps marche. » Il y a donc bien des leçons de l'histoire, qui doit être de plus « la mémoire de l'homme d'État ». Il s'agit en somme de conjurer l'avenir que l'on redoute, en boutant le temps hors de l'histoire. Contre le sot préjugé démocratique, l'*Histoire* de Bainville doit démontrer la fausseté du régime moderne d'historicité : non, le temps ne « marche » pas.

Grand lecteur et admirateur de Bainville dans sa jeunesse, Philippe Ariès, dont le travail sur la mort nous a déjà servi d'indicateur, ne s'est pas tourné, après la « brèche » de la Seconde Guerre mondiale, ce qu'il nommait, lui, « les déchirures de 1940 », vers l'histoire nationale. Il s'en est, au contraire, tenu soigneusement à l'écart. Il commence par une *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le 18e siècle* (1948), devient fameux avec *L'Homme devant la mort* (1977) et finit, en dirigeant avec Duby, une grande *Histoire de la vie privée* (1985). En 1958 encore, Georges Duby et Robert Mandrou publient, non une histoire de France, mais une *Histoire de la civilisation française*, dont l'avant-propos se termine par cette phrase : « Ce livre bref aura rempli son rôle […] s'il permet aux lecteurs de mieux saisir, fixés par dix siècles d'histoire, les traits originaux de la France d'aujourd'hui, cette "personne"[106].» Soit un double rappel, en forme d'allusion, mais si discrète qu'elle est presque pour *happy few* : à Michelet (pour la « personne »), à Marc Bloch (pour les *Caractères originaux de l'histoire rurale française*).

Pendant plus d'un demi-siècle, le national n'a ainsi plus été le moteur de la recherche : ni la bonne échelle ni la bonne profondeur. Pas la bonne échelle chronologique. Il avait fait trop de dégâts et ses capacités cognitives semblaient épuisées. Ont, en revanche, été motrices des formes renouvelées d'histoire-science, qui ont eu pour horizon le matérialisme historique, le quantitatif, le sériel et pour instruments les fiches mécanisées puis l'ordinateur. Or, il est devenu clair, autour de 1980, que ces modèles scientifiques, volontiers gros consommateurs de futur et solidement amarrés au concept de progrès (de la société comme de la science), atteignaient des rendements décroissants, voire se mettaient à tourner à vide. S'est alors ouvert un temps de stase, moment d'arrêt où le regard en arrière devint légitime : pour embrasser le chemin parcouru, pour essayer de comprendre

où l'on se trouvait aujourd'hui, et pourquoi ? C'était une manière de prendre de la distance, en passant du prospectif au rétrospectif : les individus se mettaient à se soucier de généalogies et les entreprises de leurs archives (avec son produit d'appel, la culture d'entreprise). Le régime moderne d'historicité perdait de son évidence.

Comme les autres disciplines, l'histoire n'a pas échappé à ce mouvement, qui n'est qu'un élément de la conjoncture d'ensemble esquissée dans nos premières pages, mais elle n'en a aucunement été l'initiatrice. La réintroduction de l'historien dans l'histoire, pratiquée et proclamée par Febvre, prônée par Marrou et Aron contre l'histoire positiviste, avait toutefois préparé le terrain : l'historien semblait disposé, selon la formule de Péguy, à rentrer « dans le rang historique » : « Ils [les historiens] ne veulent pas qu'on fasse l'histoire des historiens. Ils veulent bien épuiser l'indéfinité du détail historique. Mais ils ne veulent pas, eux, entrer en ligne de compte dans cette indéfinité du détail historique. Ils ne veulent pas être dans le rang historique. Ils sont comme si les médecins ne voulaient pas être malades et mourir[107]. » C'en est bien fini de l'exterritorialité ou du surplomb.

Ce furent autant de conditions favorisant l'ouverture d'un espace pour une histoire de l'histoire, dont Nora a su faire, nous l'avons vu, un des points de départ de la réflexion conduisant aux *Lieux de mémoire*. Cette posture réflexive, historiographique, n'a été revendiquée ni par un seul type d'histoire ni évidemment par la seule histoire[108]. À quoi cherche-t-elle à répondre sinon, pour partie, à cette conjoncture nouvelle, marquée par une mise en question de la temporalité, jusque-là paradigmatique, du régime moderne d'historicité ? La lumière projetée depuis le futur baisse, l'imprévisibilité de l'avenir augmente, le présent devient la catégorie prépondérante, tandis que le passé récent – celui dont on s'étonne qu'il « ne passe pas » ou dont on s'inquiète qu'il « passe » – exige d'être incessamment et compulsivement visité et revisité. Avec la conséquence que l'histoire a complètement cessé de pouvoir s'écrire depuis le point de vue du futur (ou de ses diverses hypostases) ou en son nom : l'histoire contemporaine d'abord, mais, de proche en proche, pas seulement elle.

Or il a fallu attendre justement ces mêmes années 1980 pour assister à une reprise du national (pas uniquement en France) et à son

réinvestissement (intellectuel, politique) avec, en particulier, la publication de toute une bordée d'histoires nationales. N'y a-t-il pas là quelque paradoxe dans cette coïncidence entre un moment présentiste et la production d'histoires nationales ? Alors que le 19e siècle a si fortement uni Nation et Progrès, comment se fait-il qu'on revienne sur la Nation quand le Progrès se trouve mis à mal ? Que reste-t-il de la Nation ? Une Nation, non plus prospective, mais rétrospective et nostalgique, refuge en somme, mais aussi une forme d'histoire qui voudrait pouvoir lorgner à nouveau du côté de l'*historia magistra* ? Parfois, sûrement. Ou bien, serait-ce une façon de prendre en compte la montée mémorielle, en proposant une réponse, plus ou moins explicite ou volontariste, à l'interrogation identitaire ? Mais les historiens pouvaient-ils redevenir les instituteurs de la Nation (à la Lavisse) ou d'une nouvelle République (à la Claude Nicolet), même par la médiation de la télévision ? Ou ne devaient-ils en être que des mémorialistes, mieux informés que d'autres, mais parmi d'autres ?

Fernand Braudel, en ses dernières années, lui qui venait, divine surprise, de publier la première partie de son *Identité de la France*, a été sollicité de se charger de ce magistère entre histoire et mémoire. Même si *sa* France n'est évidemment plus envisagée comme une personne, mais est construite comme un objet historique. Il n'est en quête de nulle essence, à retrouver dans le passé ou à réaliser dans l'avenir, puisque *l'identité* est, justement, dans la longue durée : elle n'est même que là ou que cela. « Ce sont ces marées, ces flux profonds du passé de la France que j'essaie de détecter, de suivre pour juger de la façon dont ils se jettent dans le temps présent, comme les fleuves dans la mer[109]. » Ainsi, au terme du parcours de Braudel historien, ce qui paraissait le plus rebelle aux analyses qu'il avait proposées avec éclat et succès depuis 1949, cette histoire de souffle court, superficielle, l'histoire nationale en un mot, était justifiable, elle aussi, de la longue durée, à même de lui donner, au total, son visage le plus expressif et le plus vrai. Si le livre ne paraît qu'en 1986, l'intuition première remontait à l'expérience du prisonnier de guerre de 1940 : « Nous les vaincus, sur le chemin injuste d'une captivité ouverte d'un seul coup, nous étions la France perdue, comme la poussière que le vent arrache à un tas de sable. La vraie France, la France en réserve, la France profonde restait derrière nous, elle survivait, elle a survécu. […] Depuis cette époque déjà lointaine, je n'ai

cessé de penser à une France en profondeur, comme enfouie en elle-même, qui coule selon les pentes propres de son histoire, condamnée à se continuer vaille que vaille. De cette fascination est né le titre ambigu auquel, peu à peu, je me suis habitué[110]. » Histoire d'un vaincu, en somme, auquel il a fallu près de quarante ans pour pouvoir réinvestir le national autrement.

Quant à *L'Histoire de la France*, dirigée par André Burguière et Jacques Revel, elle a délibérément substitué « au classique récit de la nation, des origines à nos jours », « une démarche thématique et logique ». Il ne s'agissait en aucun cas de « raconter » une fois de plus la France, mais de briser avec le récit convenu, en s'interrogeant sur elle à partir, à chaque fois, du présent, « pour tenter de retrouver, dans leurs genèses et dans leurs mutations, les caractères originaux de l'ensemble national »[111]. Loin d'être téléologique, rétroactivement téléologique, leur démarche est régressive. Là aussi, le présent fournit le point de départ, le point de vue et le point d'arrivée pour questionner le national.

Plus généralement, l'approche historiographique, par son souci marqué de cerner les présupposés, de s'interroger sur les outils et les catégories mobilisés, apporte une contribution à ce nouveau traitement du national[112]. *Les Lieux de mémoire* ont exploité au plus loin cette perspective jusqu'à inclure, nous y avons déjà insisté, au fur et à mesure de leur publication l'historiographie de leur propre démarche, conduisant à un élargissement de la notion de *lieu*. Avec ces modes d'appréhension du national comme problème on rompt, en tout cas, avec toutes les histoires-mémoires nationales écrites du point de vue de l'avenir. Aux antipodes de l'histoire méthodique (qui n'en parlait jamais, mais y pensait toujours), le présent est bien devenu – explicitement – la catégorie dominante (et suffisante ?).

Commémorer

Répondant à la vague de la mémoire, pressentant son amplitude et sa force, comme Thucydide reconnaissant dès le premier jour l'importance de la guerre qui commençait en Grèce, *Les Lieux de mémoire* ont converti les interrogations dont elle était porteuse d'abord en mode de questionnement de la manière dont avaient été écrites les principales Histoires de France. Comment, à certains moments clés, le passé (quel passé et quoi du passé ?) avait été repris dans le présent, pour en faire un passé signifiant. Sans jamais perdre de vue qu'après avoir suivi ces écoulements et ces reprises successives du passé dans le présent, que toute une rhétorique a organisés, l'objectif de Nora, clairement fixé depuis le début, était de revenir vers l'aujourd'hui, pour essayer, ainsi instruit par ce long détour, de mieux le comprendre et de mieux le faire comprendre. On va bien du présent au présent, pour interroger le moment présent.

Parti de l'étonnement devant le succès contemporain du phénomène commémoratif, Nora pouvait mettre au jour, au terme de son parcours, ce qu'il a nommé « l'inversion de la dynamique de la commémoration ». On ne cesse de commémorer, au nom de la trilogie Mémoire, Identité, Patrimoine, mais, là aussi, le sens du mot s'est modifié. À l'instar de la mémoire et tout comme le patrimoine, dont nous allons suivre le parcours dans le prochain chapitre. La commémoration ? Elle est d'abord religieuse. « Faites ceci en mémoire de moi » : au moment même où elle a lieu, la Cène, en se donnant d'emblée comme à commémorer, inclut l'absence, c'est-à-dire aussi la présence invisible de celui qu'il ne faudra désormais jamais cesser de rappeler et d'imiter. Les rituels monarchiques, eux, font appel à une autre logique, qui veut mettre l'accent sur la continuité : « Le roi est mort, vive le roi. » La Révolution et la République ramènent la commémoration qui, par transfert de sacralité, devient nationale, républicaine et laïque.

On a alors « Le 14-Juillet », où 1880, 1789 et 1790 se répondent et s'escomptent mutuellement[113]. Péguy avait su le dire, de façon frappante, dans *Clio* : « La prise de la Bastille, ce fut proprement une fête, ce fut la première célébration, la première commémoration et pour ainsi dire le

premier anniversaire de la prise de la Bastille. […] Ce n'est pas la fête de la Fédération qui fut la première commémoration, le premier anniversaire de la prise de la Bastille. C'est la prise de la Bastille qui fut la première fête de la Fédération, une Fédération avant la lettre[114]. » Aujourd'hui, ce trait est devenu une règle : tout événement inclut son autocommémoration. C'était vrai de mai 1968. Ce l'est jusqu'à l'extrême du 11 septembre 2001, avec toutes les caméras filmant le second avion venant s'écraser sur la seconde tour du World Trade Center.

Mais le trait de la commémoration contemporaine, mis alors en valeur par Nora, est son caractère « patrimonial » : elle est éclatée ou « dénationalisée », même quand elle s'emploie à se faire reconnaître par l'État, dont les services ont d'ailleurs eu du mal à faire face à l'envahissant patrimoine[115]. Plus exactement encore, diagnostiquait Nora, c'est la nation elle-même qui se mue en patrimoine : « Comme si la France cessait d'être une histoire qui nous divise pour devenir une culture qui nous rassemble[116]. » Resterait à savoir qui est ce *nous*, qui en décide, comment et autour de quoi ? Dans ce mouvement qui mène du politique au culturel, Nora repérait, en tout cas, l'émergence d'un « national sans nationalisme ». La France de la fin du 20e siècle était-elle en passe de devenir une *Kultur Nation*, alors même que l'Allemagne, qui avait longtemps emprunté cette voie en réponse à l'absence d'unité politique, se retrouve désormais une nation, peut-être « à contre-cœur », mais de fait, ne pouvant faire l'économie de la question du national ? Il y aurait là comme l'amorce d'un intéressant chassé-croisé historique, sur fond d'intégration européenne.

Pour en rester à la France, on serait, en tout cas, passé d'une mémoire (républicaine) transmuée en histoire, avec la Troisième République et sous le magistère de Lavisse, à une histoire ou, comme on dit plus volontiers, un *passé*, qui aujourd'hui se vivrait, serait lu et réapproprié sélectivement, par les uns et par les autres, comme mémoire (au sens nouveau), sous l'aiguillon parfois du « devoir de mémoire[117] ». Les vingt dernières années marqueraient donc le passage de la « nation historique » à la « nation mémorielle ». À la manière de la *Recherche* de Proust, les *Lieux* s'achèvent sur le livre à venir, qui serait la « véritable » Histoire de la France, et ils sont ce livre qu'on vient de lire ! Tel qu'on pouvait l'écrire, moins pour mettre nos annales « en accord avec les progrès de l'intelligence » que pour

scruter une crise du temps saisie à travers le « national », en prendre acte et mettre nos annales en accord avec une crise du progrès.

Le moment des « Lieux de mémoire »

Si les *Lieux* nous ont servi d'entrée dans les débats entre histoire et mémoire, ainsi que de projecteur pour éclairer les rapports entre l'histoire nationale et le régime moderne d'historicité, ils sont aussi un révélateur. S'ils appartiennent, bien sûr, au moment qu'ils s'emploient à configurer, la manière même dont ils ont procédé nous apprend quelque chose de plus sur notre présent. Le permanent souci historiographique qui les traverse, déjà relevé, est un témoignage au second degré de cette tendance du présent à s'historiciser lui-même.

À l'instar de l'unité nationale créée par la Révolution qui devait être, pour Lavisse, définitive et indestructible, son *Histoire* se donnait comme l'histoire définitive de la Nation accomplie, adressée au présent et à l'avenir : une sorte d'acquis pour toujours. Il s'agissait certes de perfectionner encore la République, mais rien de fondamental ne devait plus changer. C'est encore ce à quoi il voulait pouvoir croire en 1921, quand, malade, il rédigeait la conclusion de son *Histoire*, portée jusqu'en 1919. *Les Lieux de mémoire,* eux, se veulent une histoire du présent, au présent, intégrant le fait que le présent est « devenu la catégorie de notre compréhension de nous-mêmes».

S'il y a un moment des *Lieux*, les *Lieux* sont donc aussi les *lieux* de ce moment, ou des *lieux* pour ce moment. Histoire de la France pour l'aujourd'hui, les *Lieux* proposent aussi (tout à fait consciemment) une histoire de notre présent. Il s'ensuit que l'historien ne peut plus être ce passeur entre passé et avenir, pontife à la Monod ou prophète à la Michelet, qui dans le passé lisait l'avenir déjà advenu ou à faire advenir et le proclamait. Il peut moins encore se tenir, à la Fustel, dans l'« oubli » du présent ou sa dénégation, plutôt. Passeur, il l'est, mais seulement, à l'intérieur du cercle du présent, « entre la demande aveugle et la réponse éclairée, entre la pression publique et la solitaire patience du laboratoire, entre ce qu'il sent et ce qu'il sait[118] ». Modeste, peut-être, mais devenu enfin historien du présent, de plein droit et de plein exercice. Quant à l'histoire, qu'elle soit celle du présent ou d'autres périodes, il lui revient de s'assumer comme histoire *au* présent.

Mais le présent contemporain et le présentisme qui l'accompagne se sont révélés difficilement tenables. Si bien que la demande de mémoire peut s'interpréter comme une expression de cette crise de notre rapport au temps ainsi qu'une façon de chercher à y répondre. Même s'il est entendu que la mémoire qu'on réclame et proclame est moins transmission que reconstruction d'un passé ignoré, oublié, falsifié parfois, qu'elle devrait permettre de se *réapproprier* dans la transparence. Or, l'épistémologie déployée dans les *Lieux* tout à la fois pose, revendique même la centralité du présent (qui est au départ et à l'arrivée), et la contourne ou croit y échapper. De quelle façon ? En faisant justement du passage du passé dans le présent, de sa reprise sélective, qui caractérise le fonctionnement de la mémoire, le point de départ de son opération historiographique : convertir la mémoire, moins comme contenu que comme forme, en mode de questionnement historique et d'écriture de l'histoire.

Alors que l'historien classique commençait par poser la nette séparation des deux. L'histoire ne devait être que la science du passé, science pure, et l'historien, qu'un œil déchiffrant ses documents dans le silence des Archives. À rebours, la logique des *Lieux* conduit à concevoir l'historien lui-même, dans l'exercice même de son métier, comme un lieu de mémoire. On retrouve une fois encore la figure inspiratrice de Michelet, mais aussi Nora, comme concepteur et éditeur des *Essais d'ego-histoire*[119]. À l'instar de Chateaubriand, incessant visiteur de lieux de mémoire de lui-même et pour lui-même, l'historien devient, lui aussi, un « lieu de mémoire[120] ». De cette position et de cette perception découle la démarche ego-historienne qui invite l'historien à se faire, au second degré, historien de lui-même. Mais il n'y a pas que de grands historiens.

Symptôme, les *Lieux* le sont en ce sens aussi que le lieu de mémoire a fait florès : il est passé très vite dans l'usage et dans les faits, sinon même dans la loi. Classement au titre de lieu de mémoire du music-hall de *L'Olympia* ou du café *Le Fouquet's* ! Le *lieu* est venu au secours du monument historique, débordé et dépassé. Le *lieu* pouvait, semble-t-il, lui fournir la catégorie, d'un usage plus facile et rapide, que les législateurs de la Troisième République n'avaient évidemment pu ni voulu concevoir[121]. Mais, du coup, le *lieu* se trouvait rattrapé par le phénomène historique qui avait conduit à son élaboration et sur lequel il entendait projeter, en retour,

de l'intelligibilité. L'instrument cognitif, qui devait servir à cerner et à mieux comprendre l'envahissante commémoration, pouvait devenir lui-même un élément de plus du dispositif, appelé à la rescousse du Patrimoine et de la commémoration, et s'ajouter ainsi à la panoplie du présentisme ! Preuve manifeste que le diagnostic de Nora touchait juste, mais risque aussi de voir l'entreprise ramenée à la seule actualité et consommée par le phénomène même qu'elle avait aidé à décrire et à comprendre.

Symptôme d'aujourd'hui, les *Lieux* le sont encore dans la conception de la mémoire qui s'y trouve à l'œuvre. Supposons un instant une telle enquête conduite au milieu des années 1960, l'inconscient (le lapsus, le trou de mémoire, l'amnésie, le déplacement, la dénégation, etc.) y eût joué fort probablement un rôle important. La mémoire des *Lieux* est une mémoire sans inconscient, sauf métaphorique, non par principe, mais de fait : j'ai parlé de la conception rhétorique du *lieu*. L'enquêteur ne vise pas à débusquer l'impensé du *lieu*, mais plutôt à reconstituer ce qui l'a rendu pensable. D'où peut-être une certaine difficulté à dire les « non-lieux », ou les « mauvais » lieux de l'histoire ou de la mémoire nationale ?

Et vint 1989, qu'a symbolisé le 9 novembre, avec la chute du mur de Berlin, et la fin de l'idéologie qui s'était conçue comme la pointe la plus avancée de la modernité. Nullement fin de l'histoire, même pas au sens où l'entendait Francis Fukuyama, mais assurément césure dans l'ordre du temps (en Europe d'abord, puis de proche en proche dans une grande partie du monde). Depuis 1989, on peut mieux appréhender que de nouveaux rapports au temps se cherchent, tout comme deux siècles plus tôt quand se délitaient l'ancien ordre du temps et le régime d'historicité qui lui était lié. Le futur est toujours là, aussi et peut-être, serions-nous tenté de dire, plus imprévisible que jamais.

Quant au passé, la fin de la tyrannie de l'avenir a eu aussi pour conséquence de le rendre à son opacité, d'en faire, également, un passé pour une part imprévisible. Il ne s'agissait plus seulement de la contingence, telle que Raymond Aron la faisait valoir dans sa critique de la causalité selon Simiand[122]. Ce passé à rouvrir, qui n'était ni linéaire ni univoque, était un passé que l'on allait reconnaître comme un champ où s'entrecroisaient des passés qui avaient été, un temps, des futurs possibles : certains avaient commencé d'être, d'autres en avaient été empêchés. Des historiens, des

philosophes, dont Paul Ricœur, l'ont souligné : à juste titre[123]. Indiscutablement, en montrant comment certains *lieux* se sont cristallisés, ont été remodelés, anamorphosés, oubliés, *Les Lieux de mémoire* ont établi un inventaire critique de l'histoire-mémoire de la France. Attentifs à toute l'économie du passé dans le présent, ils ont aussi indiqué un mode de circulation possible entre passé et présent, délibérément, répétons-le une fois encore, à partir du présent.

1989 a aussi amené ou ramené au premier plan la nation : la nation a fait rage ou, au moins, problème. Ce qui n'était pas prévu non plus, pas même par ceux qui en Europe occidentale avaient renoué, dans les années précédentes, avec le national. Dans l'Allemagne non encore réunifiée, qui se définissait volontiers comme un État « post-national », les années 1980 ont vu, nous l'avons rappelé, la parution de plusieurs Histoires d'Allemagne, tandis que se multipliaient les colloques sur l'identité allemande et les commémorations, et alors même qu'on était convaincu – des deux côtés du Mur – du caractère durable de la coupure en deux États. En France, les *Lieux* aboutissaient à la fois à reconnaître la présence du national et sa profonde transformation. Ce n'était plus la nation messianique, mais une nation-patrimoine, ou encore la nation comme culture partagée, porteuse d'un national sans nationalisme, vivant mais pacifié, dans une France à qui il restait de cultiver sa mémoire, comme on cultive son jardin : en préretraitée de l'histoire. C'était cette mutation que les *Lieux* s'employaient à faire voir, la dessinant et la formulant. Le moment des *Lieux*, c'était cela.

Est-ce aussi assuré ? Ce basculement d'un modèle de nation dans un autre est-il si net et irréversible ? Ce qui s'est passé dans toute une partie de l'Europe depuis 1989, mais aussi à l'Ouest amène à laisser la question au moins ouverte[124]. Comment l'Allemagne se vit-elle désormais comme nation, avec une Allemagne de l'Est refaite à neuf ? Et l'Europe, que peut-elle être, alors qu'elle va vers le tout prochain élargissement de 2004, comme un lourd navire de moins en moins manœuvrant ? Va-t-on vers une Europe-patrimoine, fondée sur un inventaire de ce qui rassemble ? Une Europe, plus présentiste que futuriste, mais où le « progrès » continue cependant à occuper une place centrale[125].

Comment « Faire l'Europe », au moins son histoire, pour reprendre le titre de la collection née en 1989 de l'initiative de cinq éditeurs de langues et de nationalités différentes et dirigée par Jacques Le Goff[126] ? Projet volontariste, sûrement, téléologique disent même certains, faisant le reproche de réitérer pour l'histoire de l'Europe ce qui s'est produit au 19e siècle pour les histoires nationales[127]. Le Goff parle, lui, du « titre actif » de la collection : faire de l'histoire est aussi une manière de faire l'histoire. Serait-ce pour autant une simple réactivation du régime moderne d'historicité, avec un futur venant derechef éclairer le passé ? Non, tel n'est évidemment pas le point de vue du directeur, pour qui « aujourd'hui vient d'hier et demain sort du passé ». Et de préciser : « un passé qui ne doit pas paralyser le présent, mais l'aider à être différent dans la fidélité, et nouveau dans le progrès »[128]. Sont donc également récusés le futurisme du régime moderne et le passéisme de l'ancien régime d'historicité, pour préserver la possibilité d'un présent, à la fois différent, nouveau et fidèle. Le Goff n'est pas Lavisse ! Mais, comme pour Monod, il convient d'articuler, autour de l'objet histoire européenne (et non plus nationale) le passé, le présent et le futur. Pour une telle histoire, l'approche par la longue durée s'offre comme la plus éclairante. Et l'auteur de *La Civilisation de l'occident médiéval*, celui qui a défendu l'idée d'un long Moyen Âge, s'étendant du 3e siècle de notre ère jusqu'aux révolutions industrielles modernes, se sent là à son aise : l'Europe vient de loin. S'il y a une *identité* européenne, c'est bien là et par là qu'on a la meilleure chance de l'appréhender.

Quant à la nation, qu'on la place tantôt en arrière, dans un passé mythique ou lointain, tantôt en avant ou, à la fois, en arrière et en avant, on est, à nouveau, mort en son nom ou sous son couvert[129]. Les nationalismes ethniques ont beaucoup et sauvagement tué. De forme et d'intensité variables, ces retours ou ces aspirations, plus ou moins exacerbés, vers le national peuvent se rattacher, pour partie, à une crise du temps. Ils ne s'y réduisent ni ne s'y absorbent, mais ils en sont une composante, une expression, une façon d'y répondre aussi, qui avait déjà, hélas, fait ses preuves. Mais la *réponse* apparaît d'autant plus décalée que le régime moderne d'historicité, avec son drapeau futuriste ou national-futuriste, a largement perdu de son évidence et de sa force d'entraînement.

CHAPITRE 5

Patrimoine et présent

Après la mémoire, passons à son *alter ego*, le patrimoine, avec, une fois encore, notre même question : qu'a signifié du point de vue du temps, de son ordre, le mouvement d'extension et d'universalisation du patrimoine auquel nous avons assisté depuis un bon quart de siècle ? De quel régime d'historicité la patrimonialisation galopante des années 1990, comme on l'a parfois qualifiée, peut-elle être la marque ? Ce goût pour le passé, pour l'ancien, venait-il soudain témoigner d'une sorte de nostalgie pour un ancien régime d'historicité, depuis longtemps pourtant hors d'usage ? Inversement, comment pouvait-il encore s'ajuster à un régime moderne, qui avait mis, depuis deux siècles, toute sa « ferveur d'espérance » dans le futur ? À rebours des proférations ou des prophéties de Marinetti ! Indice de crise du temps, le patrimoine contemporain ne peut-il se comprendre aussi comme une marque claire, une de plus, de ce présentisme, le nôtre, à l'émergence duquel ce livre s'est attaché ? La réponse passe, une nouvelle fois, par des va-et-vient entre différents usages de la notion en des temps différents, en nous montrant, à chaque fois, attentifs à la place faite au présent.

Au cours de la période – rappelons encore que l'année 1980 avait été décrétée par le gouvernement français année du Patrimoine –, le patrimoine s'est imposé comme la catégorie dominante, englobante, sinon dévorante, en tout cas évidente de la vie culturelle et des politiques publiques. On a bientôt recensé toutes sortes de « nouveaux patrimoines » et décliné de « nouveaux usages » du patrimoine. Le Monument historique, de feu la direction du même nom du ministère de la Culture, s'est alors trouvé bousculé, avant d'être absorbé dans une direction du Patrimoine, dans laquelle, fait le plus notable, l'ethnologie était introduite[1]. Depuis 1983, les journées du Patrimoine ont attiré de plus en plus de visiteurs dans les demeures dites du Patrimoine : plus de onze millions en septembre 2002. Ces résultats, dûment établis et proclamés chaque année par les médias,

sont comme un record à battre à la rentrée suivante. Plus longues sont les files d'attente, meilleurs seront les chiffres ! Seule l'année 2001 aura fait exception, puisque les Journées ont dû être annulées au dernier moment, à la suite des attentats du 11 septembre. Les Journées du patrimoine ont essaimé un peu partout dans le monde, et l'on parle aujourd'hui – notamment à travers les initiatives et les conventions de l'Unesco – d'universalisation du patrimoine, tandis que, chaque année, s'allonge la liste des sites du patrimoine universel de l'humanité. Consultable sur le site *Web* du Centre du Patrimoine mondial, elle en recensait 730 à la fin 2002. Une École nationale du Patrimoine, chargée de former les futurs conservateurs, fonctionne depuis 1991 à Paris. Existe même, depuis 1996, une Fondation du Patrimoine. Inspirée, dans ses attendus au moins, du National Trust britannique, elle s'est montrée fort discrète, en vérité. Enfin, des Entretiens du Patrimoine sont organisés depuis 1984 par la direction du Patrimoine. On y débat de tout ce qui touche au patrimoine, y compris dernièrement de ses « abus[2] ».

Les Lieux de mémoire débouchaient sur le diagnostic d'une « patrimonialisation », justement, de l'histoire de France, sinon de la France elle-même, dans la mesure où le basculement d'un régime de mémoire dans un autre nous faisait sortir de « l'histoire-mémoire » pour entrer dans une « histoire-patrimoine ». Remarquable à cet égard est en effet la définition donnée dans la loi de 1993 sur le patrimoine monumental : « Notre patrimoine, c'est la mémoire de notre histoire et le symbole de notre identité nationale. » Passant du côté de la mémoire, il devient mémoire de l'histoire et, comme telle, symbole d'identité. Mémoire, patrimoine, histoire, identité, nation se trouvent réunis dans l'évidence du style lisse du législateur.

Dans cette nouvelle configuration le patrimoine se trouve lié au territoire et à la mémoire, qui opèrent l'un et l'autre comme vecteurs de l'identité : le maître mot des années 1980. Mais il s'agit moins d'une identité évidente et sûre d'elle-même, que d'une identité s'avouant inquiète, risquant de s'effacer ou déjà largement oubliée, oblitérée, réprimée : d'une identité à la recherche d'elle-même, à exhumer, à bricoler, voire à inventer. Dans cette acception, le patrimoine en vient à définir moins ce que l'on possède, ce que l'on *a* qu'il ne circonscrit ce que l'on *est*, sans l'avoir su, ou même sans

avoir pu le savoir. Le patrimoine se présente alors comme une invite à l'anamnèse collective. Au « devoir » de mémoire, avec sa récente traduction publique, la repentance, se serait ajouté quelque chose comme « l'ardente obligation », non plus du Plan, comme du temps du général de Gaulle – autres temps, autres mœurs ! –, mais du patrimoine, avec ses exigences de conservation, de réhabilitation et de commémoration. Toujours en ces mêmes années, l'écomusée ou musée de société est apparu, en France du moins, comme le creuset ou le laboratoire où se fabriquait un nouveau patrimoine, à la croisée de la culture, du social et de la nature.

Histoire d’une notion

Notion fort anciennement en usage dans le droit privé, comment le patrimoine en est-il venu à s’imposer dans le domaine des biens culturels collectifs ? Les dictionnaires courants n’en ont pris acte que depuis peu[3]. La convention internationale de 1972 sur le patrimoine culturel et naturel fournit un point de repère commode. Après être passée du côté de la nature, avoir été travaillée par les économistes et formalisée par les juristes, la notion semble être revenue massivement vers la culture. Non sans s’être lestée d’une évidence nouvelle, dans la mesure où appliquer la catégorie de patrimoine à la nature a d’abord représenté « un coup de force ». Dans la mesure où le patrimoine désigne en effet « l’archétype du bien approprié […], il s’oppose sémantiquement au naturel, au sauvage, à l’inappropriable. Les êtres de la nature forment la classe d’objets la plus éloignée des caractéristiques attendues pour entrer dans la logique patrimoniale[4] ».

Si la remarque pointe quelque chose de tout à fait juste, reste que le fondement même du patrimoine réside dans le fait de la transmission. Or l’environnement a été qualifié comme « patrimoine » à partir du moment où on a pris conscience que sa dégradation, accidentelle ou ordinaire (la pollution), temporaire ou irréversible, faisait surgir le problème de sa transmission, en la mettant en question. D’où une première réponse : patrimonialiser la nature pour se doter de recours juridiques et ainsi pouvoir la préserver, dès aujourd’hui, pour demain. En se plaçant du point de vue du futur, on est même prêt à agir en son nom. On semble ainsi rester dans le cadre familier du régime moderne d’historicité. Mais s’agit-il en fait du même futur ou du même point de vue sur lui ?

Cette évidence, récemment acquise et très massive, du patrimoine ne saurait toutefois occulter que la notion a une histoire : elle n’a eu cours ni en tous lieux, ni en tous temps, ni de la même façon. Ainsi qu’en a-t-il été hors d’Europe et, plus récemment, dans les anciens pays colonisés ? En se plaçant dans une perspective comparatiste, une telle enquête devrait s’employer à repérer les conditions de son émergence, avant de suivre les chemins de sa diffusion et les modalités de sa réception. Dans la tradition

européenne, le patrimoine est un mixte et le produit d'une longue histoire. Des études des savants qui en ont retracé l'émergence, il ressort en effet qu'il a fallu la convergence de plusieurs conditions : la pratique de la collection, le souci de la conservation et de la restauration, la progressive constitution de la catégorie de monument historique[5]. Ce sont là autant de conditions de possibilité, nécessaires, mais non suffisantes.

Car il a fallu quelque chose de plus : une manière d'être qui relie entre elles et donne sens à ces pratiques. Un certain mode de rapport au monde et au temps. Une conscience, le plus souvent inquiète, que quelque chose (objet, monument, site, paysage) a disparu ou est en passe de disparaître de l'horizon. Il faut donc une crise du temps. Si l'on reprend la classification proposée par Krzysztof Pomian, les objets du patrimoine sont des « sémiophores » : des « objets visibles investis de significations[6] ». Que patrimoine et temporalités soient indissolublement liés est une évidence, puisque le patrimoine est la réunion des sémiophores que se donne, à un moment (et pour un moment), une société. Ils traduisent donc le type de rapport qu'une société décide d'entretenir avec le temps. Le patrimoine rend visible, exprime un certain ordre du temps, où compte la dimension du passé. Mais il s'agit d'un passé dont le présent ne peut ou ne veut se détacher complètement. Qu'il s'agisse de le célébrer, de l'imiter, de le conjurer, d'en tirer du prestige ou, simplement, de pouvoir le visiter. Regardant vers le passé, le souci patrimonial serait-il seulement ou même principalement passéiste ? Non, puisqu'il s'agit du passé – d'un certain passé – dont une forme de visibilité importe au présent[7].

Est-ce alors suffisant ? Oui, si l'on veut simplement indiquer que tout être ou groupe humain s'attache à quelques objets, si misérables soient-ils, qu'il a trouvés, reçus ou bricolés. Non, si l'on veut essayer de saisir la spécificité et la place qu'a finalement prises la notion de patrimoine en Europe. En plus des conditions de possibilité déjà rappelées, en plus d'un certain rapport au monde et au temps, il a fallu une valorisation particulière de la trace, en tant que telle. Ce qui reconduirait jusque vers cet événement fondateur qu'est devenue la vie de Jésus, c'est-à-dire le passage du Christ sur la terre. Les catégories de la présence et de l'absence, du visible et de l'invisible s'en sont trouvées marquées de façon décisive. L'empereur Constantin, comme on le sait, fit ériger, à Jérusalem, la basilique du Saint-

Sépulcre autour du tombeau vide, sur le lieu même de la trace du passage, qui sera désormais reconnu comme l'épicentre de la foi chrétienne. Nous avons déjà relevé à quel point l'ordre du temps s'était trouvé transformé par cette histoire, pris entre le *déjà* et le *pas encore*, puis comment le poids du *déjà* – de l'accompli, du passé, de la tradition – s'était accru, au fur et à mesure que l'Église devenait cette institution venue se loger dans le grand corps de l'Empire romain[8].

Plus concrètement encore, le rapport est passé par les objets qui témoignaient de la vie et de la Passion du Christ. Sur le Golgotha, l'impératrice Hélène, la mère de Constantin, découvrit la vraie croix. Ce furent aussi la couronne d'épines, la pierre du tombeau, la lance, les saints langes du Christ, qui aboutirent finalement à Constantinople, la nouvelle capitale de l'Empire. Les reliques vétérotestamentaires, comme la « verge de Moïse », avaient également une place précise dans le cérémonial des grandes fêtes du calendrier religieux. Nouveau Moïse, l'empereur était l'héritier des rois d'Israël, mais il s'inclinait aussi devant la « croix de Constantin ». En étudiant dans toutes leurs précisions ces processions, avec ses « lieux de mémoire », Gilbert Dagron a dessiné les contours de cette royauté sacerdotale[9].

Saint Louis sut en reprendre certains éléments pour le compte de la monarchie française : la couronne d'épines en particulier en 1239, qu'il fit placer dans le trésor de la Sainte-Chapelle[10]. Ces insignes de légitimation d'un pouvoir de droit divin avaient d'abord été les signes au moyen desquels se reconnaissait cette « nation » nouvelle des chrétiens. Ainsi s'instaura la règle suivant laquelle un autel servant au culte devait être consacré et, souvent, authentifié par une relique. Puis, se développa tout au long du Moyen Âge le culte des reliques des martyrs et des saints. On venait les voir, les toucher, se recueillir devant elles. À la fois trésors spirituels et sources de richesses matérielles, ces sémiophores furent l'enjeu de vols, de trafics et générèrent des donations multiples ainsi que des pèlerinages. Les reliques corporelles appartenaient à la fois à l'ici-bas et à l'au-delà : au jour du Jugement, les saints ne manqueraient pas de les réclamer[11]. Traces du passé, témoignant de la sainteté de leurs propriétaires, elles étaient également des signes pleinement au présent. Insérées dans les rituels de l'Église, elles étaient incessamment

réactualisées et leurs capacités d'intercession en faisaient des « objets » toujours contemporains, des *imagines agentes* ou des « lieux de mémoire », particulièrement efficients.

Hors du monde chrétien, le cas du Japon a souvent retenu l'attention. Le fait que le pays se fût doté, très vite après la restauration de Meiji (1868), d'une législation de protection des œuvres architecturales et artistiques anciennes permettait de saisir, plus aisément qu'ailleurs, les ressemblances et les différences par rapport au concept européen de patrimoine[12]. Une première directive d'inventaire de 1871 est suivie, en 1897, d'une loi sur la préservation des anciens sanctuaires et temples, où est introduite la notion de « trésor national ». Le mot « trésor » indique que l'objet tire sa valeur de son arrière-plan immatériel (son origine divine, par exemple)[13]. On s'intéresse alors au patrimoine religieux (shintoïste) avant tout. Puis, en 1919, vient s'ajouter la loi sur la préservation des sites historiques, pittoresques, et des monuments naturels. Enfin, la loi de 1950 sur la protection des biens culturels fait une place, pour la première fois, au « patrimoine culturel intangible ». De cet ensemble législatif et des pratiques patrimoniales qu'elle codifie, nous retiendrons deux particularités seulement.

Est prévue la reconstruction périodique de certains bâtiments religieux. Le fait qu'ils soient édifiés en bois n'explique pas tout, puisque la reconstruction se fait selon un calendrier fixé à l'avance et à l'identique. C'est en particulier le cas du grand sanctuaire d'Ise. Le temple de la déesse Amaterasu, ancêtre mythique de la maison impériale, est en effet reconstruit à l'identique en bois de cyprès du Japon tous les vingt ans. Instauré au 7^{e} siècle, le rite s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui (certes avec des périodes d'interruption). La prochaine reconstruction est prévue pour 2013. Compte avant tout la permanence de la forme. Le dilemme occidental « conserver ou restaurer[14] » n'a pas cours. En revanche, un Japonais visitant Paris sera (plus exactement aurait été autrefois) frappé par l'effort déployé pour conserver les objets et les monuments historiques contre l'usure du temps[15]. De fait, la politique culturelle japonaise n'avait pour premier souci ni la visibilité des objets ni l'entretien de cette visibilité. Elle reposait sur une autre logique, qui était bien plutôt celle de l'actualisation.

C’est ce que permet de saisir au mieux l’appellation de « trésor national vivant », telle qu’elle est spécifiée dans la loi de 1950. Celle-là est en effet conférée à un artiste ou un artisan, non comme personne, mais seulement en tant qu’il est « détenteur d’un important patrimoine culturel intangible ». Le titre, qui peut récompenser un individu ou un groupe, fait obligation à l’élu de transmettre son savoir. Il bénéficie, pour ce faire, d’indemnités. De cette disposition originale il ressort nettement que l’objet ou sa conservation compte moins que l’actualisation d’un savoir-faire, qui se transmet justement en s’actualisant. Comme le temple en bois, l’art traditionnel existe pour autant qu’il est au ou dans le présent. Il en découle que les notions, si centrales dans la constitution du patrimoine en Occident, d’original, de copie, d’authenticité, n’ont pas cours ou ne sont, en tout cas, pas chargées des mêmes valeurs au Japon. Assurément, le passé comptait, mais l’ordre du temps opérait autrement qu’en Europe. D’un temps qui n’était pas d’abord linéaire, dérivaient une autre figuration de la permanence et un autre rapport à la trace. Ce n’est là qu’une ébauche trop rapide, une simple esquisse de regard éloigné, mais elle suffit à dépayser l’évidence du concept européen de patrimoine. Nous pouvons revenir maintenant sur quelques moments de sa longue histoire, en commençant par un temps d’avant, quand le temps n’était ni acteur ni processus et que régnait le modèle de l’*historia magistra*.

Les Anciens

Que patrimoine vienne du latin *patrimonium*, que les Romains aient été grands amateurs d'antiquités, grecques d'abord, suffit-il en effet pour transporter ou rapatrier la notion de patrimoine dans le monde antique[16] ? Des monuments, des statues, des tableaux ont certes été restaurés dans les cités grecques, à Rome, ou en Italie. Tout comme il a existé des collections et des collectionneurs fameux, tels les Attalides à Pergame ou Atticus, sans oublier le véreux Verrès à Rome[17]. A existé aussi toute une législation impériale sur la protection des centres urbains. On pourrait évoquer enfin la bibliothèque d'Alexandrie, même si sa visée était plus encyclopédique que patrimoniale : rassembler tous les livres grecs et barbares en vue de produire du savoir sur le savoir, de savoir mieux et plus[18]. Mais ce qui fait défaut, c'est la catégorie de monument historique, qui présuppose une prise de distance. Un moment arrive où un monument peut être regardé pour autre chose que ce qu'il était ou a été pendant longtemps : il redevient visible autrement, un sémiophore porteur justement de « valeurs artistiques et historiques ».

La Renaissance est associée à ce moment : « On peut faire naître le monument historique à Rome vers l'an 1420 »[19]. Il faut donc un changement dans l'ordre du temps, marqué par un double mouvement, à la fois de creusement et de comblement d'une distance entre le présent et le passé. Ce passé, il est passé et il est là, comme ressource ou modèle. Un tel rapport au temps n'a pas eu cours dans l'Antiquité. C'est peut-être ce qui a fait écrire à Roland Mortier, auteur d'une étude pionnière sur la poétique des ruines, que « la ruine – curieusement inexistante pour les Grecs – n'intéresse les Latins que comme image matérielle du Destin : elle n'est pas une présence, mais une *absence*, ou un *vide*, le témoignage d'une grandeur disparue, la marque négative de la grandeur détruite[20] ». Du point de vue d'une psychologie historique, l'assertion n'est pas fausse, même s'il est indéniable que les ruines n'étaient absentes ni des paysages ni même des pensées des Anciens.

Ne prenons qu'un exemple, celui de Pausanias, l'auteur de la *Périégèse de la Grèce*. Avec lui, on a un auteur antique, qui semblerait au plus près d'une conscience patrimoniale. Voilà en effet quelqu'un qui, au 2e siècle de notre ère, a entrepris de faire le tour des lieux de la mémoire grecque. Aussi les modernes l'ont souvent vu sous les traits d'un antiquaire, occupé à rédiger le premier Baedeker, disait-on alors, ou Guide bleu de la Grèce. Son livre est, il est vrai, un parcours des lieux ou hauts lieux de l'histoire et de la mémoire grecques. À un moment, il n'hésite d'ailleurs pas à s'en prendre aux Grecs toujours prompts à admirer chez les autres les merveilles qu'ils ne savent pas voir chez eux. On vante toujours les pyramides d'Égypte, dit-il, mais on oublie le Trésor du roi Minyas ou les remparts de Tirynthe, qui ne sont pourtant pas moins merveilleux[21]. Faisant effectivement mémoire des lieux, Pausanias semble sur la trace d'une identité grecque depuis longtemps oubliée, perdue. Mais il est bien plutôt en train de la constituer par le mouvement même de son itinéraire, lui qui entend « s'avancer dans la suite de son récit, en parcourant pareillement toutes les choses grecques[22] ». C'est sa façon à lui de reprendre le programme initial d'Hérodote, en un temps où ne s'accomplissent plus d'*erga* (de hauts faits) qui méritent d'être préservés de l'oubli, mais où subsistent seulement des ruines (justement) d'autrefois. Rome règne depuis plus de trois siècles déjà.

Mais il ne faudrait en aucune façon l'imaginer, tel un prédécesseur lointain de Prosper Mérimée, sous les traits d'un inspecteur des Monuments historiques en tournée[23]. Pour lui, Grec originaire d'Asie, il ne s'agit nullement, au long de ses dix livres commençant à Athènes et se terminant à Delphes, d'inventorier ou de classer, moins encore d'inviter à sauvegarder. Depuis longtemps, l'Orchomène du roi Minyas et la ville de Tirynthe sont des ruines ruinées et, à vrai dire, sans la science et les mots du voyageur, elles ne seraient que ce qu'elles sont : quelques pans de murs effondrés. Souvent, il choisit de décrire comme si était encore debout ce que le visiteur depuis longtemps déjà ne peut plus voir en l'état. Et, de plus, il ne se croit pas tenu de décrire tout ce qu'un voyageur pourrait voir, puisqu'il ignore délibérément les édifices postérieurs aux années 150 avant notre ère : la période hellénistique n'existe à peu près pas. Si bien que, dans son ouvrage, il y a, au total, plus de choses sues (par l'écrit et par l'oral) que de choses effectivement vues. Quant à restaurer ou à prôner la restauration des

temples de la Grèce, il n'en est tout simplement jamais question[24]. Son livre doit suffire.

À ce point tournons-nous vers celui qui est devenu, autour de 1980, une des figures tutélaires des réflexions sur les monuments et le patrimoine : Alois Riegl. Il avait proposé, en 1903, une classification des monuments en fonction de ce qu'il nommait leur « valeur de remémoration ». Comme président de la commission des Monuments historiques à Vienne, il avait été chargé de concevoir une nouvelle loi sur la conservation des monuments. Son point de départ n'était donc nullement l'Antiquité ou la Renaissance, mais le présent et ce qu'il nommait son « culte moderne des monuments ». Comment le comprendre et comment y faire face ? Selon lui, les monuments peuvent être distribués en trois classes, en fonction de trois valeurs de remémoration. Viennent d'abord les monuments « intentionnels », ce sont tous ceux construits par l'Antiquité et le Moyen Âge. C'est avec la Renaissance que s'est dégagé le monument « historique », qui a déjà retenu notre attention : « On recommença alors à apprécier, notait Riegl, les monuments de l'Antiquité, mais pour leur valeur artistique et historique. » Enfin, continuait Riegl, si le 19^{e} siècle a tout misé sur la valeur historique, « le 20^{e} semble devoir être celui de la valeur d'ancienneté ». Entrent dans cette dernière catégorie des monuments anciens « toutes les créations de l'homme, indépendamment de leur signification ou de leur destination originelles, pourvu qu'elles témoignent à l'évidence avoir subi l'épreuve du temps »[25]. Se trouvent ainsi liés l'ancien et le moderne : la valeur d'ancienneté comme accompagnant la modernité, sinon réclamée par elle.

Munis de ces utiles précisions, qui ont elles-mêmes leur histoire, revenons une fois encore vers l'Antiquité. On conserve, on restaure, on collectionne, à coup sûr, mais que signifient de telles pratiques, alors même que le monument artistique et historique (au sens de Riegl) n'a pas cours ? Essayons d'aller un peu plus loin à partir d'un exemple qui met en scène Auguste. Dans ses *Res Gestae*, court ouvrage rédigé à sa gloire et destiné à la postérité, il écrit à la première personne *feci*, « j'ai fait », « j'ai construit » (et suit une liste de temples et de monuments), et, tout aussitôt après, *refeci*, « j'ai refait, restauré, reconstruit » (pas moins de quatre-vingt deux temples, rien qu'à Rome). Le même *refeci* vaut d'ailleurs, tout aussi bien, pour

évoquer la réfection de la Via Flaminia ou celle de plusieurs ponts[26]. Quant à *feci*, qui devrait désigner de nouvelles constructions, on constate que tel n'est pas forcément le cas. Ainsi le temple de Jupiter Férétrien, censément « construit » par Auguste sur le Capitole, est en fait un des plus anciens édifices, que la tradition fait remonter jusqu'à Romulus. Il s'agit donc d'une restauration[27]. Du point de vue du mode d'exercice du pouvoir et du bénéfice escompté, il ne semble donc pas y avoir de différence notable entre les deux pratiques : le *refeci* vaut autant que le *feci*, voire plus pour celui qui ambitionnait de se présenter comme un nouveau fondateur de Rome : son *restitutor*.

De même, Vespasien, rapporte Suétone, entreprit la *restitutio* du Capitole, dévasté par un incendie : il le restaure donc. Mais il fit en même temps « restituer » trois mille tablettes de bronze (des archives en fait), qui avaient fondu dans le même incendie[28]. Comment les restaurer, si elles ont disparu ? Évidemment, en se servant de copies déposées ailleurs. Ainsi, pour le coup, la *restitutio* ne signifiait pas une « restauration », mais bien une ré-fection, une nouvelle fabrication en fait, à partir d'un double déposé ailleurs. Restaurer, restituer, reconstruire, refaire à neuf, tel est le champ de la réfection ou de la *restitutio*. À la Renaissance, les humanistes se réclameront d'une *restitutio* de Rome et de sa gloire, en jouant sur tous les sens du terme.

Restaurer un monument, c'était ainsi le restituer comme monument « intentionnel ». Un pouvoir réaffirme l'intention qui avait présidé à son édification, en la prenant à son propre compte. Il y inscrit sa propre légitimité et rend ainsi manifeste, en particulier, un retour de l'ordre. S'agissant de Rome, il réaffirme solennellement l'éternité de l'*Urbs* et la validité du contrat qui la lie à ses dieux. La restauration, en ce sens, fait partie du destin du monument intentionnel. Avec Auguste, s'est déployée la logique du *novus ordo saeclorum* et de la refondation, lui qui est, dans tous les domaines – y compris le paysage urbain –, le *restitutor* (restaurateur) de la tradition[29].

Comme le temps des Anciens était « inertie et non évolution créatrice », pour citer Paul Veyne – en train de faire un clin d'œil à Bergson[30] –, construire voulait dire construire pour aujourd'hui, mais tout aussi bien pour toujours. Alors qu'aujourd'hui (le nôtre), on tend à construire pour

aujourd'hui, et pour lui seulement. Les édifices sont peu durables. On le sait, même si on feint d'en être surpris. Dans trente ans, note un historien de l'architecture, « ils n'existeront plus. […] On ne pourra même pas se permettre de les maintenir en l'état, parce qu'il faut les reconstruire en permanence[31] ». À l'identique ou, comme on dit parfois, en leur faisant « faire peau neuve » ? Une façon d'innover est de jouer sur le paradoxe de la durée et de l'éphémère, en transformant un monument en événement. Comme l'a souvent fait Christo, avec ses emballages. Soustrait à son invisibilité ordinaire et à la grisaille du temps historique, le monument « emballé » regagne une visibilité et une brillante actualité, mais pour peu de temps.

Quant au souci de préserver l'aspect des édifices et des villes, peut-on le saisir, le dater, par exemple ? On connaît certes un sénatus-consulte impérial du 1er siècle, visant à protéger les centres urbains, mais son objectif, selon les spécialistes, était avant tout d'empêcher ou de contrôler la spéculation[32]. Yan Thomas a consacré une remarquable étude aux ornements urbains du point de vue juridique, où il montre que l'*ornatus* (les marbres, les colonnes) était considéré en masse, comme formant une unité non pas avec tel ou tel monument, mais avec la Ville, et qu'à ce titre il relevait du pouvoir du prince[33]. Aussi trouve-t-on, du 1er au 4e siècle, toute une législation attentive à l'aspect, la forme, l'apparence des édifices et, à travers eux, au spectacle des villes que menacent les démantèlements, les démolitions et les ruines. Mais, et c'est évidemment l'important pour nous, « ces dégradations étaient moins combattues pour leur laideur même qu'à cause des signes qu'elles donnaient à voir de l'incurie du pouvoir, des désastres des guerres civiles et de l'impuissance à assurer l'éternité du temps : les négligences ou les violences faites aux édifices assuraient le triomphe d'une vieillesse *(vetustas)* directement contraire à l'éternité de Rome, de l'Italie, de l'Empire[34] ». En règle générale, « utiliser des *spolia*, redonner vie aux marbres était un attribut de la majesté du prince ».

Ainsi, « les empereurs d'Orient conservèrent quelque temps encore la juridiction sur les marbres de Rome, pourtant gouvernée par son évêque ». Puis, de centrifuge, le mouvement se fit centripète : ce ne sont plus les dépouilles convergeant vers Rome, pour s'y agglomérer « en une universalité corporelle », mais, à l'inverse, tout ce qui, « arraché d'elle, va

constituer la substance romaine du monde chrétien »[35]. Avec l'assentiment du pape, Charlemagne fait transporter à Aix-la-Chapelle les mosaïques et les ornements des palais impériaux de Ravenne et de Rome.

Au 5e siècle, dans l'Italie ostrogothique, Cassiodore, sénateur romain, rapporte que Théodoric, le roi des Ostrogoths, se préoccupait de l'entretien de son palais, dont la beauté était menacée par « la vieillesse qui s'approche ». Aussi entendait-il que l'on maintînt « dans leur éclat premier les monuments antiques », tout en « en faisant construire de nouveaux sur le modèle des anciens »[36]. Mais, pour le reste, sa chancellerie continuait à contrôler le remploi des blocs de marbre, colonnes et autres matériaux précieux[37]. En 608, le pape Boniface IV autorise (mais il avait lui-même l'autorisation de l'empereur byzantin, Phocas) la réutilisation de temples païens, en particulier du Panthéon converti en église consacrée à la Vierge. On demeure encore, pour une part, dans la logique des dépouilles. Le remploi est d'abord le signe éclatant du triomphe de la nouvelle religion.

À Rome encore, la colonne Trajane est un exemple remarquable. Comment était-elle perçue par les Romains ? On connaît un édit de 1162 qui prévoit sa protection au motif que « Nous voulons qu'elle demeure intacte aussi longtemps que le monde durera ». Si Rome n'est plus assurée de son éternité, elle voudrait bien durer autant que le monde ! Clairement, la colonne ne peut plus être assumée comme le monument intentionnel d'une Rome triomphante, mais elle est identifiée à quelque chose d'autre : un emblème de Rome et un symbole patriotique. En ce sens, elle est Rome au présent, sans que se creuse encore la distance qui permet de la regarder comme un monument historique. Ces quelques exemples suffisent à indiquer un état composite, intermédiaire, fait de bricolages divers. Si le monument intentionnel n'est plus simplement de mise, le monument historique n'est assurément pas encore une catégorie disponible.

Du côté français, la première décision de conservation est toujours rapportée à François Ier ordonnant, lors d'une visite à Nîmes en 1533, d'abattre, pour la dégager, les édifices enserrant la Maison Carrée. Mais l'exécution ne suivit pas[38] ! À Paris, le même François Ier n'a d'ailleurs pas hésité à faire raser « la grosse tour du Louvre », c'est-à-dire le donjon de Philippe Auguste, dont le Grand Louvre d'aujourd'hui a mis en valeur les fondations. En 1788 encore, Louis XVI signait sans état d'âme particulier

un édit prescrivant la démolition ou la vente des châteaux de la Muette, de Madrid au bois de Boulogne, de Vincennes et de Blois. Les biens de la Couronne ont beau être théoriquement inaliénables, le besoin d'argent a ses raisons. Les deux premiers furent démolis, la Révolution sauva les deux autres[39].

En français, le premier emploi de l'expression « monument historique » – pour désigner un bâtiment – est rapporté à Louis Aubin Millin : en 1790[40]. Seulement ? serait-on prêt à faire remarquer. Faudrait-il en conclure qu'en France il n'y a pas eu de monument historique, pleinement perçu comme tel, avant cette date ? Ce serait probablement excessif, mais ajoutons, cependant, cette précision : le premier monument historique décrit par Millin était la Bastille, qui était alors en cours de démolition ; historique et en voie de disparition. La raison même de son *Recueil* était d'inventorier cet ensemble de bâtiments et d'objets qui, soudain devenus biens nationaux, avaient complètement changé de statut et de mode de visibilité. Par ce geste, il contribuait à en faire des sémiophores d'un type nouveau.

Rome

Revenons, une fois encore, à Rome, et passons, grâce à Cicéron évoquant le savant Varron, d'abord de l'*Urbs* de la fin de la République romaine à celle du Quattrocento, avant de visiter rapidement celle qu'a bien longtemps désiré connaître Winckelmann.

Cicéron a tracé un inoubliable portrait de Varron, le saint patron des antiquaires, auteur d'une œuvre immense, pour la plus grande partie disparue, dont les quarante-trois volumes de ses *Antiquités* : « Nous errions dans notre ville comme des étrangers, écrit-il, des visiteurs de passage ; tes livres nous ont, en quelque sorte, fait pénétrer dans la maison, grâce à eux nous avons connu qui nous étions et où nous vivions. Tu nous as révélé l'âge de notre patrie, les périodes successives de son développement, les règles applicables aux cérémonies religieuses et aux sacerdoces, les institutions civiles et militaires, qu'il s'agisse des installations des hommes, de leur emplacement, de leur situation dans la cité, de tous les éléments dont se composent la vie humaine et le culte des dieux, c'est toi qui nous as renseignés *(aperuisti)* sur les termes employés, les fonctions assignées, les motifs invoqués[41]. » L'antiquaire est dans le rôle de celui qui ouvre les yeux : il fait voir ce qu'on ne voyait pas, comprendre les gestes qu'on accomplissait et les paroles qu'on prononçait sans vraiment savoir. S'il scrute le passé et « rappelle au souvenir » *(commemorat)*, il apporte toutefois des connaissances utiles pour agir dans la Rome d'aujourd'hui. Alors que la République est en crise et que son *aeternitas* est menacée, il ne s'agit nullement de proposer un parcours nostalgique dans une Rome d'autrefois, oubliée ou disparue. L'urgence est un présent oublieux, parce que en crise.

Comment dans la Rome de la Renaissance se sont articulés le passé et le présent, alors même que se dégageait cette nouvelle valeur de remémoration des monuments et des sites, dont Riegl est parti pour établir sa classification ? Quel va être le statut de tous ces monuments ruinés, mais aussi de tous ces textes qu'on lit et qu'on édite avec passion[42] ? Est-ce le moment du triomphe complet de l'*historia magistra* par réactivation des

modèles antiques ? Si oui, implique-t-il une vision et un usage passéistes de l'*historia magistra* ?

Commençons, au printemps 1337, avec Pétrarque. Alors qu'il a déjà relaté avec émotion sa première découverte de Rome (plus grande qu'il ne le pensait), il écrit à son correspondant, le dominicain Giovanni Colonna, une longue lettre. Sous le prétexte de lui rappeler leurs promenades dans la ville, il lui offre une longue description de la Rome antique, enchâssée dans une méditation sur sagesse païenne et sagesse chrétienne. Le parcours débute avec le palais d'Évandre, avant de traverser toute la suite de l'histoire, jusqu'à la grotte où Constantin est censé avoir été guéri de la lèpre, sans oublier l'endroit où Pierre fut crucifié et Paul décapité. On a là toute la matière d'un *De viris illustribus* et d'une geste de l'Église primitive[43].

Tout comme Varron, Pétrarque voudrait donc faire voir ce qu'était leur ville aux Romains qui ne savent plus la voir. Mais voilà, la lettre a été rédigée, non pas sur les lieux, mais après, et dans son cabinet de travail (même si elle est datée « en voyage »). L'évocation, surtout littéraire, se fonde « en particulier sur les textes de Tite-Live, Florus, Suétone, des écrivains de l'*Histoire Auguste* et de Pline l'Ancien[44] ». Cette promenade historique est avant tout textuelle. Du point de vue de l'expérience du temps, Pétrarque pose, au cours de la lettre, une distinction, devenue fameuse, entre deux temps : « Nous parlions beaucoup d'histoire *(historiis)*, dit-il, […] tu semblais plus versé dans l'histoire nouvelle *(in novis)*, moi dans l'ancienne *(in antiquis)*. » Et il ajoute : « Anciens sont dits tous les faits qui se sont passés avant que le nom du Christ soit connu et vénéré par les empereurs romains, nouveaux ceux qui ont eu lieu à partir de cette époque jusqu'à la nôtre »[45]. Commencée avec Constantin, l'histoire « nouvelle » dure donc encore.

De surcroît, cette liste de noms fameux, noms propres et noms de lieux ne débouche pas sur quelque méditation sur les ruines, mais, au contraire, sur une morale à l'usage direct du présent. Pétrarque insiste en effet auprès de son correspondant sur l'ignorance des Romains d'aujourd'hui : « Je ne déplore pas seulement l'ignorance [toujours condamnable], mais la fuite et l'exil de nombreuses vertus. Qui peut en effet douter que Rome ne se relèverait sur-le-champ si elle commençait à se connaître[46] ?» Apparaît là

une première formulation du grand thème, abondamment décliné ensuite par l'humanisme, de la *renovatio* (restauration) de Rome. La connaître serait déjà la rétablir, la restaurer bientôt dans son *imperium* et battre en brèche la fausse doctrine de la *translatio*, du transfert de l'Empire, puis des Études hors d'Italie. C'est l'amorce de ces échanges entre la philologie et la réalité, entre les mots et les choses : retrouver la pureté du latin sera (comme) rétablir Rome.

Comme éditeur de textes, Lorenzo Valla se fera, un siècle plus tard, le champion de l'assimilation entre le latin et Rome. Pour lui, la langue est le réel même : « Si Rome comme empire a disparu, Rome comme latin vit encore[47]. » Aussi, restaurer le latin dans son excellence classique équivaut à *refonder* Rome. Tel est, pour lui, l'horizon de la *renovatio*. Tite-Live, en particulier, égale la gloire de l'Empire : il *est* Rome. Restituer son texte est donc, comme l'écrit Valla, une action de *restitutio in patriam*, « une restauration de (en direction de) la patrie », et une négation de la *translatio* de l'Empire ou des Lettres[48]. L'humaniste combat pour que Rome soit à nouveau dans Rome. Valla appelle de ses vœux, en particulier, un nouveau Camille venant sauver la patrie et la débarrasser de l'oppression gauloise (française). Philologie, polémique, politique et souci du présent se trouvent donc étroitement imbriqués.

En 1448, à Rome toujours : Le Pogge (Poggio Bracciolini) publie *De l'inconstance de la fortune*, où l'on trouve une longue description des ruines de la Ville. Personnage éclatant et multiple, Le Pogge, qui a occupé des fonctions importantes à la Curie romaine auprès de plusieurs papes, s'est fait épigraphiste – à Rome justement –, chasseur de manuscrits, traducteur. Il est fort soucieux de l'édition des textes. En ces mêmes années, Flavio Biondo, Cyriaque d'Ancône, Leon Battista Alberti, Lorenzo Valla ont également séjourné à Rome, où existe désormais tout un milieu savant. L'ignorance déplorée par Pétrarque ne semble donc plus de saison, pas plus que ne le serait une évocation surtout littéraire de la Ville antique. La description du Pogge est saluée encore par les archéologues modernes comme « décisive pour la naissance d'une archéologie scientifique[49] ». Quel est, pour autant, le statut des ruines décrites par Le Pogge ? De quel rapport au temps sont-elles l'indice ?

Se présentant sous la forme d'un dialogue, le texte du traité est organisé en deux parties. La description des ruines est suivie d'une méditation sur la fortune, construite, elle, à partir de plusieurs auteurs antiques. Du haut du Capitole, Le Pogge et son ami Antonio Loschi découvrent d'abord la ville qui « gît comme un immense cadavre décomposé et rongé de partout ». Vient ensuite l'identification des restes du cadavre. Le Pogge, qui rappelle alors ses efforts pour recueillir des inscriptions et identifier différents édifices, égrène une longue liste de monuments. Cette description n'a rien à voir avec le *digest* historique et abstrait de Pétrarque. Nous marchons véritablement dans la ville en la compagnie du Pogge, qui ponctue son cheminement de « j'ai vu », « j'ai lu [sur une inscription] », « j'ai constaté ».

Mais le traité ne s'arrête pas là : il n'est pas qu'une description. Plus exactement, la promenade prend sens par rapport au thème central de l'inconstance de la fortune. Les ruines surgissent dans leur grandeur et leur misère pour témoigner justement de l'injustice de la fortune. Elles sont donc là, à la fois pour ce qu'elles sont (des monuments qu'on s'emploie à identifier le plus précisément possible) et comme la grandiose illustration d'un thème qui, c'est là le dernier point, ne vaut pas que pour le passé. On ne s'installe pas dans la déploration.

Le dialogue s'achève en effet sur un retournement soigneusement amené. Les agissements contemporains de la fortune ne le cèdent ni en importance ni en retentissement sur ceux du passé ; ce qui a manqué et manque encore, ce sont les écrivains capables de s'en faire l'écho, mais dorénavant la situation pourrait changer : « Je ne suis pas homme, précise fortement Le Pogge, à oublier le présent pour le souvenir du passé, attaché à l'antiquité, attentif tout entier à elle seule au point de mépriser les hommes de notre temps et de juger que rien n'y a été fait qui fût comparable aux époques antérieures ou pût permettre au talent de l'historien de briller[50]. » Si d'une description de Rome à l'autre, d'un siècle au suivant, des différences nettes se marquent, demeure également fort, en revanche, le souci du présent.

Présent à Rome en même temps que Le Pogge, Flavio Biondo se lance, avec pour référence et modèle justement les *Antiquités* de Varron, dans ses grands ouvrages de description des monuments de Rome. Avec les trois

volumes de sa *Roma instaurata*, son *Instauration de Rome*, parus en 1447, il entend participer, à sa façon, au grand œuvre de la *renovatio* de la Ville engagée par Eugène IV. Il défend aussi la Rome contemporaine, dont la gloire et la majesté sont liées au siège de saint Pierre. En s'attachant à la topographie antique, aux noms des monuments, en donnant à voir dans sa précision ce grand *modèle* que fut Rome, il ambitionne d'accompagner les restaurations matérielles voulues par le pape. En présentant ce « miroir » de Rome, il œuvre aussi pour le présent[51]. De même, en vue des restaurations projetées par Nicolas V, Leon Battista Alberti met au point une méthode de relevé cartographique des monuments, permettant de les faire figurer sur un plan orienté et selon une échelle convenue. De sa *Descriptio urbis Romae* sort une leçon d'architecture : « Le chantier romain y est lu comme une leçon de construction, puis comme une introduction au problème de la beauté […] où les architectes du Quattrocento vont pouvoir venir se former à l'exemple de ses vestiges[52]. »

Le dégagement d'une « valeur artistique et historique » des monuments ne deviendrait-il alors vraiment manifeste qu'avec les brefs pontificaux stipulant des mesures de protection ? Quand, en 1534, Paul III prend les premières mesures ? Mais Yan Thomas nous a montré à quel point l'*ornatus* avait été autrefois l'affaire des empereurs. Les papes reprennent, en cela aussi, le flambeau. De plus, affirmer un souci de conservation n'a évidemment pas suffi à empêcher les spoliations ni même les remplois de matériau : la multiplication des brefs pontificaux en est d'ailleurs un indice. Les antiquités sont, à tous les sens du terme, une ressource de Rome, qui vit d'elles et sur elles. Ainsi, le pape Nicolas V, qui s'est pourtant voulu le restaurateur de la Ville antique, n'a pas hésité à utiliser le Forum, le Colisée, le Circus Maximus comme carrières de travertin. De même, Pie II publie une bulle contre ces pratiques, tout en faisant prélever à la Villa Hadriana les matériaux de construction nécessaires pour ses propres palais. Il est significatif que le responsable des antiquités au Vatican ait porté le titre, accordé par une bulle de 1573, de « commissaire aux trésors, aux autres antiquités et aux mines ». En mettant sur le même plan trésors, antiquités et mines, « l'administration pontificale dévoile […] que la maîtrise des antiquités est un instrument de pouvoir[53] ».

Le souci de la protection coïncide aussi avec le moment de la fondation des premiers musées. Vers 1470, le pape Sixte IV offre « au peuple romain » une collection de bronzes antiques pour qu'ils soient exposés au Capitole. Peu après, son neveu Jules II crée un musée rival, mais au Vatican : la collection du Belvédère[54]. Un siècle plus tard, ce sera la galerie des Offices à Florence, où coexistent œuvres antiques et œuvres modernes[55]. La juxtaposition des deux est évidemment une indication significative. Si le passé n'est pas séparé du présent, le musée n'en instaure pas moins un nouveau régime de visibilité des objets.

En 1515, Léon X confie à Raphaël la charge de dresser un plan complet de Rome. Reprenant, à la suite du Pogge, le thème du cadavre de Rome, Raphaël se présente comme « voyant avec une immense douleur pour ainsi dire le cadavre de cette noble patrie qui fut la reine du monde ainsi misérablement lacéré ». Chargé des Antiquités romaines, il marque cependant une claire distinction entre les édifices « anciens et très anciens, qui ont duré jusqu'au moment de la ruine de Rome », et ceux élevés ensuite sous l'action « des Goths et autres barbares » : les premiers sont à préserver, les autres non. S'impose la perception d'une coupure : avec un avant (valorisé) et un après (sans valeur). Mais conserver l'ancien n'implique en aucun cas qu'on s'interdise d'y toucher. On peut conserver, en recueillant les inscriptions, mais rien n'empêche de prélever sur le Colisée et les Thermes de Dioclétien leur revêtement de travertin, justement, pour construire la nouvelle basilique Saint-Pierre, qui d'ailleurs repart des ruines de l'ancienne basilique de Constantin[56].

Montaigne, enfin, peut être notre dernier promeneur de la Renaissance. Il séjourne à Rome quelques mois, entre novembre 1580 et avril 1581, et en repart avec le titre de « citoyen romain ». Les *Essais* rappellent la force de son attachement à la Ville et sa familiarité de toujours avec les Romains d'autrefois, lui qui a pu écrire : « Je sçavois le Capitole et son plant avant que je sceusse le Louvre, et le Tibre avant la Seine[57]. » Aussi, voir les lieux mêmes « que nous sçavons avoir été hantés par personnes desquelles la mémoire est en recommandation, nous esmeut aucunement plus qu'ouïr le récit de leurs faicts ou lire leurs escrits[58] ». Montaigne sait être sensible à la mémoire des lieux. Mais, tout aussitôt, il établit un lien avec le présent. Ce serait en effet ingratitude de mépriser « les reliques et images de tant

d'honnestes hommes et si valeureux », qui nous donnent « tant de bonnes instructions par leurs exemples, si nous les sçavions suivre ». Par le relais de l'exemple à suivre, la « relique » prend donc sens dans et pour le présent. En cela il répète la leçon de Cicéron et fait sien le modèle de l'*historia magistra*.

Le *Journal de Voyage* nous montre, de fait, un Montaigne touriste insatiable, devenant rapidement plus savant que son guide : « en peu de jours il eust aysement reguidé son guide », note son secrétaire admiratif. De la Ville antique, il disait « qu'on ne voyoit rien que le ciel sous lequel elle avoit esté assis et le plan de son giste […]; que ceux qui disoient qu'on y voyoit au moins les ruines de Rome en disoient trop ; car les ruines d'une si espouvantable machine rapportroient plus d'honneur et de révérence à sa mémoire ; ce n'estoit rien que son sépulchre »[59]. Isolée, cette phrase pourrait faire croire que Montaigne se désintéresse des ruines. C'est en fait tout le contraire. Sépulcre, et pas même ruines de Rome, car le monde, « ennemy de sa longue domination », s'est acharné sur ce corps et, après l'avoir fracassé, « il en avoit enseveli la ruine mesme ». Ce que l'on aperçoit encore n'est donc rien en comparaison de ce qui est enseveli. Voir la Ville comme un sépulcre est, en réalité, une façon de rendre hommage à sa grandeur passée et une variation sur le thème de l'injustice de la fortune, développé précédemment déjà par Le Pogge.

De Pétrarque à Montaigne, les ruines de Rome prennent donc de plus en plus d'importance, leur grandeur demeure, mais elles sont aussi de plus en plus des ruines. Pétrarque les voyait encore à travers Virgile et Tite-Live, Montaigne n'aperçoit qu'un sépulcre. D'une part, elles s'éloignent et se désenchantent ; elles requièrent, de plus en plus, la mise en œuvre de procédures érudites, comme l'épigraphie, pour qu'elles puissent parler. D'autre part, elles restent prises, à l'instar de tout le passé antique, dans un rapport étroit au présent. C'est là qu'intervient la force de l'exemple. L'humanisme s'organise en effet autour du paradoxe « d'une ferveur d'espérance tournée vers le passé », pour reprendre la formule frappante d'Alphonse Dupront, ou « d'une vision d'un monde neuf reconstruit sur une parole antique », pour emprunter cette fois à Francisco Rico[60]. L'audace de la Renaissance « avait besoin d'un exemple, et il ne pouvait pas en être d'autre […] que toute la réalité, littérairement connue, d'un monde antique

resplendissant de gloire et se suffisant de soi avant que le christianisme ne naisse[61] ». L'audace consistait à élire ce passé. D'où un « ordre de révérence », qui était aussi un ordre du temps. Le passé antique est passé *et* son exemple fait autorité.

On va donc du passé vers le présent, selon le schème de l'*historia magistra*. Mais, dans le même temps, sous l'effet de la rupture de continuité proclamée avec ce qui devient le Moyen Âge, ce passé antique se donne aussi comme un présent « disponible », avec lequel on se sent « de plain-pied ». Ou encore, il est « une manière d'éternel à portée de soi ». Tel est bien le sens de la *renovatio*, mot d'ordre et formule de ralliement des humanistes : on rappelle et on commence à nouveau. À coup sûr, cette philosophie du « retour » était une philosophie du temps, à condition d'ajouter aussitôt, avec Dupront encore, qu'elle était « une certitude du temps, une plénitude du présent ». Les hommes de la Renaissance « n'atteindront pas à la philosophie moderne du progrès : celle-ci exige un temps ouvert : le leur s'arrête à eux-mêmes. […] Ce sentiment d'un temps qu'à eux seuls ils emplissent exprime leur meilleure dépendance, puisque c'est dans cette plénitude même que s'accomplit la succession[62] ». Le temps chrétien, ce présent ouvert par le Christ et qui s'ouvrira sur l'éternité au Jugement, demeure l'horizon.

Quand, près de deux siècles après Montaigne, en 1755, Johann Joachim Winckelmann, arrivant de Dresde, entra pour la première fois dans Rome, tout autres étaient ses dispositions et bien différent son regard. Non pas les ruines et le cadavre, mais les statues. Pour celui qui allait rouvrir aux Allemands le chemin de la Grèce, le nom de Rome signifiait l'Antiquité même, c'est-à-dire le lieu où gisait la Beauté. Pour pouvoir s'en approcher, il s'était résolu à abjurer le luthéranisme et à se convertir au catholicisme. Pour lui, faire le voyage de Rome représentait la promesse d'une nouvelle naissance : une renaissance. Trente ans plus tard, Goethe, tout aussi ému, découvre Rome et éprouve, lui aussi, la sensation de renaître. Arrivé le 29 octobre 1786, il descend à l'auberge de l'Ours, celle-là même où Montaigne avait logé. Le 3 décembre, il se procure la nouvelle édition italienne de l'*Histoire de l'Art* de Winckelmann et il note : « À ce lieu se

rattache toute l'histoire du monde, et je compte un second jour de naissance, une véritable renaissance, du jour où je suis arrivé à Rome[63]. »

Il y a toutefois un paradoxe. Rome est le lieu de l'Art et, pourtant, l'art n'est pas romain, mais grec. Les Romains n'ont fait qu'imiter les Grecs[64]. Alors, pourquoi Rome, et non Athènes, où Winckelmann, bien qu'il en ait caressé plus d'une fois le projet, n'ira jamais ? Rome, vers laquelle il revenait encore, ne pouvant se résoudre à la quitter, quand il fut assassiné à Trieste. Parce que Athènes est un idéal et pas, ou plus, un *lieu* que l'on puisse jamais complètement atteindre. Alors que, pour Rome, vaut le « Viens et vois », repris de l'évangile de Jean, dont Winckelmann se sert plusieurs fois pour inciter ses correspondants à se rendre sur les lieux mêmes[65]. Reste que la présence ne saurait se donner sur le mode de la complétude. Elle est aussi tissée d'absence, puisque ce que voit celui qui a appris à voir est la trace de ce qui ne se peut plus voir. Apprendre à voir dans ces conditions amène à faire le choix de l'histoire : acclimater la perte, en se faisant le regard historien. Telle est l'étonnante conclusion de l'*Histoire de l'art* : « Nous n'avons, pour ainsi dire, que l'ombre de l'objet de nos vœux ; mais sa perte accroît nos désirs, et nous contemplons les copies avec plus d'attention que nous aurions fait les originaux s'ils eussent été en notre possession[66]. » Ainsi toute naissance, fût-elle une nouvelle naissance, est aussi séparation et prise de conscience d'une distance que rien désormais ne pourra venir combler. La rupture est reconnue et déniée, plus exactement de cette distance peut sortir une jouissance esthétique, mais aussi le projet d'une histoire de l'art. Le temps a changé. Winckelmann est en cela nettement plus proche de Chateaubriand que du Pogge.

La Révolution française

Dans cette brève évocation de Rome comme lieu effectif et symbolique où l'Europe a largement forgé sa notion de patrimoine, arrêtons-nous sur un dernier épisode, qui nous ramène au cœur de ce moment de profonde crise de l'ordre du temps qu'a été la Révolution française.

Paraissent, en juillet 1796, des *Lettres sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie*, ou *Lettres à Miranda*, du nom de leur destinataire, le général Miranda. Leur auteur est Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy, nullement inconnu à l'époque. Issu d'une famille de bourgeoisie parisienne, il avait longuement séjourné en Italie[67]. De retour en France, il s'était lancé dans la rédaction d'un *Dictionnaire d'architecture*. En 1791, l'Assemblée nationale le chargeait de la direction du chantier de la transformation de l'église Sainte-Geneviève en temple consacré à la mémoire des grands hommes. Dans ses *Considérations sur les arts du dessin*, traité publié également en 1791, il s'inspirait de Winckelmann pour célébrer la « juste proportion » atteinte par les Grecs, qui avaient « la nature pour modèle »[68]. Député à la Législative, où il siège à droite, il est arrêté, puis libéré après le 9 thermidor ; il est condamné pour avoir « provoqué la révolte armée » contre la Convention lors des journées de vendémiaire an IV. Aussi se cache-t-il à Paris entre octobre 1795 et juillet 1796.

Dans ses lettres, Quatremère attaque les saisies d'œuvres d'art pratiquées par la « grande Nation », par l'entremise de son bras séculier qu'était alors l'armée d'Italie, agissant sur instructions du Directoire. « Les arts et les sciences forment depuis longtemps en Europe une république », écrit-il, aussi est-ce comme « membre de cette République », dont l'idéal a été propagé par les Lumières qu'il intervient. Celui qui voudrait s'approprier ces « biens communs » commettrait un crime contre l'instruction et la raison et contre l'amélioration de l'espèce humaine[69]. La protestation est lancée au titre de la République des lettres et en invoquant les Lumières. Mais il cite aussi Cicéron, qui notait à propos du transfert des œuvres d'art grecques : « Ces choses [statues grecques] perdent leur valeur à Rome », il faut pour les goûter « le repos et la quiétude philosophique de la Grèce »[70].

Quatremère fait en outre appel à l'autorité de Winckelmann, dont il est un lecteur et un admirateur. Puisque Winckelmann est « le premier qui ait porté le véritable esprit d'observation dans cette étude [de l'Antiquité], le premier qui se soit avisé d'analyser les temps, qui ait découvert une méthode[71] ». C'est à l'historien de l'art, qui a découvert une « méthode » pour « analyser les temps », qu'est rendu hommage. Or, justement, sans Rome il lui eût été impossible de concevoir son projet et il sera impossible de le poursuivre. Comme on peut s'y attendre, Quatremère loue Nicolas V qui, lui, est le premier à avoir eu « l'idée de rétablir la Rome antique dans tous ses édifices ». On est là dans l'interprétation de la *restitutio* ou de la *renovatio* comme seule restauration des monuments antiques pour eux-mêmes.

Les *Lettres* ne s'abandonnent toutefois pas à une déploration de plus sur le dépeçage du cadavre de Rome. Tout au contraire, Quatremère envisage l'avenir de l'art et argumente en vue du futur. Car c'est du défrichement de l'Antiquité, tel qu'il est actuellement mené avec ardeur, et qu'il suit de près, que demain les arts prendront en Europe une « face nouvelle[72] ». Voilà pourquoi Rome est et doit demeurer le seul « domicile » de l'Antiquité. La doctrine de l'imitation se trouve clairement réaffirmée. Qu'est-ce donc que l'antique à Rome, sinon un « grand livre », dont le temps a détruit et dispersé les pages ? Ou, selon une autre image, la Ville est, en elle-même, un véritable « muséum », « inamovible dans sa totalité ». Plus encore, le pays lui-même, avec sa lumière et ses paysages, appartient aussi au muséum. Hors de son environnement et de son contexte, « le peuple de statues » dont Pirro Ligorio, antiquaire et architecte au service du cardinal d'Este au milieu du 15^{e} siècle, se disait l'historien[73], « mourrait, pour ainsi dire, une seconde fois ».

Aussi sera-t-il toujours nécessaire pour les artistes de faire le voyage de Rome, afin d'« apprendre à voir ». Le musée, tel qu'il a été conçu par la Révolution, au nom de la raison et en vue de l'éducation, ne peut dès lors qu'être fermement récusé : au nom de la mémoire des lieux et d'une certaine conception du patrimoine. Cette hostilité de principe au musée, au geste muséal lui-même, se focalisera bientôt sur le musée des Monuments français. Mais, dans l'immédiat, c'est de Rome et de l'Italie qu'il s'agit. Contre ceux qui veulent le démembrer et le rapatrier à Paris, il faut maintenir l'unité de ce *muséum* qu'est Rome, et au vrai le pays en son

entier : « Rome est devenue pour nous ce que la Grèce était jadis à Rome[74]. » Contre la doctrine, produite au même moment à Paris, du « dernier domicile » pour les chefs-d'œuvre de l'art de l'humanité, Quatremère défend une conception localisée et enracinée du patrimoine : transférer serait mutiler. Tout projet de démembrement « est un attentat contre la science, un crime de lèse-instruction publique[75] ». La véritable instruction passe et doit passer par Rome. Il en va du progrès des arts. Deux siècles plus tard, Marinetti voudra « débarrasser l'Italie des musées innombrables qui la couvrent d'innombrables cimetières ».

Au moment où il rédigeait les *Lettres à Miranda*, Quatremère était caché à Paris, mais il parlait en défense de Rome, sinon depuis Rome. Or, depuis 1789, Paris s'était volontiers présenté comme une nouvelle Athènes. À quel titre ? Au nom et en vertu de la liberté et sous l'effet de la régénération, qui est le grand mot d'ordre de la Révolution, en vue de créer un homme nouveau. « Sous l'empire de la liberté, les arts s'élèvent », lançait Jansen, le traducteur de Winckelmann, « l'auguste assemblée de nos représentants n'a qu'à vouloir, et les mêmes merveilles qui ont illustré les plus beaux siècles de la Grèce vont s'opérer parmi nous »[76]. Il n'est pas question de retracer, après Édouard Pommier, ce qui s'est joué à Paris entre 1789 et 1796 du point de vue des arts, mais seulement de souligner le retournement qui fait passer, en l'espace de quelques années, des « marques du despotisme à effacer », selon le mot d'ordre des premiers temps de la révolution, à « l'héritage à conserver et à transmettre ». Ce passage va de pair avec un autre déplacement. Celui qui mène de la Grèce et de Rome aux Antiquités nationales, de l'Antiquité au Moyen Âge et « de l'iconoclasme au patrimoine[77] ».

En termes des grandes catégories organisatrices de la pensée et de l'action, cela veut dire qu'on passe très rapidement d'une politisation intense à une temporalisation de plus en plus active. Le décret du 14 août 1792 en est un bon révélateur. Son préambule affirme qu'il ne faut pas « laisser plus longtemps sous les yeux du peuple français, les monuments élevés à l'orgueil, au préjugé, à la tyrannie ». Est encore repris le thème du « regard blessé » par les emblèmes du despotisme. Mais tous les articles qui suivent ne prônent pas la suppression ou la destruction de ces marques,

certains font contradictoirement valoir le souci de préserver et de conserver. Dans les mois qui suivent, singulièrement à travers les interventions de Roland, le ministre de l'Intérieur, se formule un discours de la conservation, au nom de la gloire de la France et dans un souci d'éducation. Le musée s'impose alors comme l'instrument même de cette politique. Pour Roland, le Louvre a vocation à devenir un « Monument national » où, comme en Grèce, brilleront les arts.

Dans ces mois de débats vifs et contradictoires émerge un nouvel argument qui va faire se rejoindre révolution et patrimoine ou, mieux, faire sortir le patrimoine national de la révolution même. Les arts, les sciences, la philosophie sont en effet présentés comme autant de créanciers, auxquels la révolution se doit de restituer ce qu'ils ont fait pour préparer son avènement. Elle a une dette à leur égard. Le présent nouveau se reconnaît endetté. Vient l'*Instruction de l'an II* (15 mars 1794) *sur la manière d'inventorier et de conserver, dans toute l'étendue de la République, tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement*. Ce texte capital fixe la doctrine et permet une articulation des deux discours. Il n'y a plus à être « blessé » par la vue de ces monuments du passé dès lors qu'on les voit comme appartenant, désormais, à la nation. Tout au contraire, ces témoignages peuvent servir à l'instruction de tous. « Les leçons du passé peuvent être recueillies par notre siècle qui saura les transmettre, avec des pages nouvelles, au souvenir de la postérité. » L'*Instruction* précise, en particulier, que les peuples libres peuvent trouver dans les arts de l'Antiquité des « modèles ». Aussi, « ce genre d'étude, qui lie la Grèce et l'Italie républicaine à la France régénérée, est-il un de ceux dont il importe le plus de répandre le goût et de favoriser l'enseignement »[78].

Exactement au même moment (13 février 1794), François-Étienne Boissy d'Anglas porte à la connaissance de la Convention un traité intitulé *Quelques idées sur les arts, sur la nécessité de les encourager, sur les institutions qui peuvent en assurer le perfectionnement et sur divers établissements nécessaires à l'enseignement*[79]. Dans ce texte consacré aux arts, place est faite au temps et à l'histoire : au futur et au passé. Le temps, écrit-il, « peut *compléter* le grand ouvrage de la régénération de l'esprit humain ». La régénération n'est pas, comme l'onction du baptême ou la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte, instantanée, elle devient aussi

affaire de temps : un « horizon »[80]. Quant au passé, n'en faisons pas table rase, car de lui nous vient un héritage à transmettre : « Conservez les monuments des arts, des sciences et de la raison […] ils sont l'apanage des siècles et non votre propriété particulière. Vous n'en pouvez disposer que pour en assurer la conservation[81]. » La formule *l'apanage des siècles* vaut d'être relevée.

Désormais, le temps est présenté comme le propriétaire éminent de cet amas de chefs-d'œuvre. Il devient le grand acteur de l'histoire. L'héritage, cette fois, était « précédé d'un testament » qui obligeait. Et la Grèce, dont l'époque est depuis si longtemps révolue (comme un jour passera celle de la France), elle demeure pourtant exemplaire. Pourquoi donc ? Parce que c'est, justement, la « réciprocité » que les Grecs avaient su instaurer entre la culture et la liberté qui les a sauvés, en leur permettant d'échapper à la ruine du temps. Si bien que, « même lorsqu'ils ont cessé d'être, ils paraissaient encore après des milliers d'années le modèle des nations policées et libres[82] ».

La politisation intense, qui, dans l'inquiétude et l'éclair du seul présent, court-circuitait le temps ou ne le convoquait que comme commencement absolu, a désormais cédé la place à une opération de temporalisation : avec regard sur le passé et ouverture sur le futur. En expirant, écrit encore Boissy d'Anglas, le despotisme a laissé à la France régénérée un vaste héritage : « Il lui a *restitué*, pour les siècles et pour l'univers, l'immense dépôt de toutes les connaissances humaines[83]. » La régénération légitime la restitution, entendue comme retour d'un bien à son propriétaire légitime. À condition de préciser tout de suite qu'il s'agit seulement d'un dépôt, valant pour les siècles et pour l'univers. On est loin de l'active *restitutio* des humanistes, qui allait du passé au présent pour le présent, pour la plénitude de ce présent. Là, le temps restitue et il faut lui restituer : il s'ouvre sur le futur. Qu'implique, dès lors, un tel héritage pour qui le reçoit ? De la restitution surgit, dans toute sa nouveauté et son acuité, le problème de la conservation et de la restauration des sémiophores.

La combinaison de la doctrine de la liberté, qu'incarne la France nouvelle, et de la théorie du dépôt, dont elle est comptable au regard de la postérité, trouve sa formulation la plus extraordinaire dans l'affirmation du « dernier domicile », à laquelle nous avons déjà fait allusion, où se mêlent

mystique de la nation, mystique de la liberté et arguties pour couvrir un pur et simple pillage. Les chefs-d'œuvre du passé étaient comme en attente que la France vînt les « libérer », en les accueillant enfin sur son territoire. Là seulement, ils pourraient délivrer pleinement le message dont, dès leur conception pourtant, ils étaient porteurs. « Les chefs-d'œuvre des républiques grecques, lançait l'abbé Grégoire, doivent-ils décorer le pays des esclaves[84] ?» Non, et le Louvre, où ils devaient « succéder aux tyrans », était prêt à les recevoir. C'est d'abord contre cette façon extrême d'entendre le musée et de concevoir le patrimoine qu'a voulu lutter Quatremère de Quincy, en lançant son pamphlet, même s'il est au fond hostile à tout musée.

La fête du 9 thermidor 1798 marque l'aboutissement de ces ratiocinations. À cette occasion, François de Neufchâteau, le ministre de l'Intérieur d'alors, prononce un stupéfiant discours pour célébrer l'entrée triomphale des œuvres d'art saisies en Italie par Bonaparte : « Gardez religieusement cette propriété qu'ont léguée à la République les grands hommes de tous les siècles, ce dépôt qui vous est remis par l'estime de l'univers […] leurs tableaux sublimes furent le testament par lequel ils léguèrent au génie de la liberté le soin de leur offrir la véritable apothéose et l'honneur de leur décerner la véritable palme dont ils se sentaient dignes[85]. » Dépôt, testament, palme, tout y est : la France tout à la fois reçoit un dépôt et est appelée à prononcer un jugement dernier. C'est un héritage avec testament, mais un testament demeuré longtemps en attente de son véritable destinataire, qui prend conscience de son élection. Avec le passé le lien est non seulement renoué, par-delà les siècles de despotisme, mais il est réactualisé, tandis qu'avec le futur s'instaure un rapport fondé sur les obligations nouvelles que se reconnaît le destinataire du testament. On peut ainsi s'avancer vers une reprise du modèle de l'*historia magistra*. Plus exactement, par l'intermédiaire du patrimoine national-universel, se met en mouvement une forme renouvelée de l'*historia magistra*, où cherchent à s'articuler appel au passé et ouverture sur l'avenir. Une façon de refermer la brèche du temps ou de s'en débrouiller.

Quatremère de Quincy s'est également opposé avec constance et, pour finir, succès à un autre musée révolutionnaire : le musée des Monuments français, inventé jour après jour par Alexandre Lenoir, à partir du

rassemblement des biens nationaux dans le couvent des Petits-Augustins. Tenu un peu en marge par Napoléon, qui ne lui a pas pardonné ses *Lettres*, Quatremère est comblé d'honneur par la Restauration, qui le nomme, en 1816, secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts. Il dispose alors de tous les moyens d'agir. Plusieurs textes ont préparé l'offensive, comme ses *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art* publiées en 1815, où il dénonce ces dépôts appelés « conservatoires », où tous les objets qui y sont transférés ont « perdu leur effet en perdant leur motif » : « Qui fera connaître à notre esprit, demande-t-il, ce que signifient ces statues, dont les attitudes n'ont plus d'objet, dont les expressions ne sont que des grimaces, dont les accessoires sont devenus des énigmes ? […] Que me disent ces mausolées sans sépulture, ces cénotaphes doublement vides, ces tombeaux que la mort n'anime plus[86] ?»

Et pour être, s'il en était besoin, plus précis encore, puisque chaque mot déjà vise Lenoir : « Déplacer tous les monuments, en recueillir ainsi les fragments décomposés, en classer méthodiquement les débris, et faire d'une telle réunion un cours pratique de chronologie moderne ; c'est pour une raison existante, se constituer en état de nation morte ; c'est de son vivant assister à ses funérailles ; c'est tuer l'Art pour en faire l'histoire ; ce n'est point en faire l'histoire, mais l'épitaphe[87]. » L'épitaphe de Lenoir et de son musée est, en tout cas, déjà prête.

Élève de David, Lenoir s'est en effet complètement identifié à la destinée du couvent des Petits-Augustins. D'abord nommé, en 1791, « garde » du Dépôt parisien des monuments des arts, devenus biens nationaux, Lenoir obtient, en 1794, le titre de *conservateur* de ce qu'il réussit à faire reconnaître après de multiples tribulations, en 1795, comme musée des Monuments français[88]. Entre ces deux dates, Lenoir s'est livré à une intense activité de lobbying, mais en plus il n'a cessé d'inventorier, d'acquérir, de sauver, de restaurer, de reconstituer et même de fabriquer toutes sortes d'objets, statues, portraits, cénotaphes, reconnaissant peu à peu une place croissante au Moyen Âge[89]. Or, tout comme Quatremère, Lenoir se réclame de Winckelmann, dont le buste accueille le visiteur à l'entrée du musée. Seul étranger présent, il est sûrement là à un double titre : d'abord ou encore comme prophète d'Athènes et de la liberté, mais aussi et peut-être surtout comme découvreur de l'histoire de l'art. À la fois comme

l'homme de la politisation et comme celui de la temporalisation, celui des *Réflexions sur l'imitation* et celui de l'*Histoire de l'Art*.

Sous ses auspices, Lenoir va réussir à transformer son « dépôt » en musée, c'est-à-dire en parcours d'histoire, d'une histoire qui n'est pas celle de l'art, mais qui donnerait peu à peu à voir, selon ses mots mêmes, « une véritable histoire monumentale de la monarchie française[90] ». Ce que Quatremère dénigrait comme « cours pratique de chronologie moderne ». Pourtant, n'est-ce pas à la visite de ce musée et « nulle part ailleurs » que Michelet racontera avoir reçu « la vive impression de l'histoire » ? : « Je remplissais ces tombeaux de mon imagination, je sentais ces morts à travers les marbres, et ce n'était pas sans quelque terreur que j'entrais sous les voûtes basses où dormaient Dagobert, Chilpéric et Frédégonde[91]. » Ainsi, parti de et accompagné par Winckelmann, Lenoir rencontre, chemin faisant, les Antiquités nationales et organise le voyage, comme il le dit dans sa Notice, en allant « successivement de siècle en siècle ». L'ordre du temps se met à marcher par siècles, tandis que le visiteur marche vers la lumière. L'antiquité qui nous appartient *historiquement* en propre, *notre* patrimoine, n'est au bout du compte ni la Grèce ni Rome, mais le Moyen Âge. Dans le fatras de son dépôt, cet homme largement autodidacte, rêve, bricole, restaure, fabrique du contexte et, pour finir, produit la première représentation visuelle d'une « histoire nationale » post-révolutionnaire[92].

Quatremère, pourtant, n'a eu de cesse de faire fermer ce premier musée historique, même si celui-ci était fort éloigné, en vérité, du Louvre de Vivant Denon et n'avait rien à voir avec la doctrine du « dernier domicile ». Il l'obtient pour finir en 1816 : dispersion des collections, restitution aux églises et aux familles des monuments, affectation des bâtiments à l'École des Beaux-Arts. Être issu du vandalisme était un péché inexpiable pour le musée. Que de la rupture soient finalement sorties une théorie de l'héritage et une philosophie du temps, peu importait. Et même si, à côté du musée des Monuments français, il était patent qu'entre 1793 et 1795 la Révolution s'était trouvée amenée à créer plusieurs établissements prenant en charge ou au moins en compte la dimension de la conservation : le Muséum central des arts, l'ancienne Bibliothèque du roi, les Archives nationales, le Conservatoire des arts et métiers. Créées pour répondre à des besoins précis, ces institutions nationales étaient également un des creusets où de

nouveaux rapports au temps, reliant passé et futur, étaient en train de se formuler.

La Révolution est ce moment d'appropriation collective, où ses acteurs ressentent « l'orgueil de voir un patrimoine de famille devenir un patrimoine collectif[93] ». De même qu'il y a transfert de souveraineté, il y a transfert de propriété : au nom et sur le nom de la Nation. C'est le premier temps, proprement politique et présentiste, bientôt suivi d'un autre, qui conduit à reconnaître le temps comme acteur. Un acteur à part entière de l'opération, doublement. Il y a le temps long, celui qui restitue et à qui il faut restituer, et le temps immédiat, celui de l'expérience inédite de l'accélération. L'ancien ordre du temps se brise et, une fois le moment de la table rase passé, l'ordre moderne ne sait trop encore comment se formuler.

Comment passer de *supprimer* à *conserver* quand, à l'évidence fiévreuse, obtuse ou exaltée du premier impératif, en succède un autre, qui demande néanmoins qu'on l'argumente ? De quelle manière ? En faisant appel aux catégories de l'héritage et, surtout, en conférant au temps le statut d'agent. C'est lui qui donne, c'est à lui qu'il faudra remettre. On trouve ainsi une façon de relier le passé au présent, mais aussi au futur. Une forme d'*historia magistra* peut dès lors reprendre du service, mais profondément réorganisée, puisqu'elle ouvre sur l'avenir et ne nie pas, bien au contraire, la rupture du présent (c'est bien parce que la France est régénérée qu'elle peut recevoir ce dépôt des chefs-d'œuvre du passé). Une *historia magistra* qui s'accorde avec le régime moderne : en phase avec lui, susceptible de l'exprimer, en articulant autrement les catégories temporelles. Quatremère, lui, demeure un classique, au moins en ce qui concerne les arts : le rapport au passé n'a pas changé. Il n'y a pas de brèche du temps, pas d'entre-deux, il ne peut ni ne doit y en avoir. Pour celui qui est devenu, à partir de 1816, le secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts, tous les chemins partent de l'Académie de Rome et l'histoire de l'art doit aller son chemin, du passé, avec ses leçons, vers le présent.

En revanche, pour tous ceux qui ont fait l'expérience de la rupture, de la brèche et de l'accélération – Chateaubriand, pour qui elle a été la source toujours vive de son écriture, s'impose une dernière fois –, leur rapport au temps a profondément changé. Pour certains le passé s'est mué en nostalgie, s'est chargé du regret de ce qui a disparu, du *nevermore* effectif ou, plus

encore, imaginé. Bientôt, la jeunesse romantique va décliner le thème sous toutes les formes possibles. Mais, dès 1802, en publiant le *Génie du Christianisme*, Chateaubriand gagne une immédiate reconnaissance publique et même politique. Alors même que c'était « une sorte d'amusement d'aller se promener dans ces ruines » qu'étaient devenus les églises et les monastères, il incite ses lecteurs « à porter avec regret leur regard sur le passé » : tout le passé[94]. Il voudrait convertir l'amusement (qui n'est qu'une version *soft* du regard blessé) en regret.

Avec les églises gothiques, on touche en effet à un passé lointain, très lointain même, puisque « les forêts des Gaules ont passé » dans leur architecture. Quand on se promène à Versailles, c'est de passé récent qu'il s'agit : là où « les pompes de l'âge religieux de la France s'étaient réunies. Un siècle s'est à peine écoulé, et ces bosquets, qui retentissaient du bruit des fêtes, ne sont plus animés que par la voix de la cigale et du rossignol ». Le passé immédiat surgit avec l'évocation de Saint-Denis désert : « l'oiseau l'a pris pour passage, l'herbe croît sur ses autels brisés ; et au lieu du cantique de la mort qui retentissait sous ses dômes, on n'entend plus que les gouttes de pluie, qui tombent sur son toit découvert, la chute de quelque pierre qui se détache de ses murs en ruine, ou le son de son horloge, qui va roulant dans les tombeaux vides et les souterrains dévastés »[95]. Bref, tout le passé de l'ancienne France, qui est un passé religieux, peut être l'objet de la conversion. Les ruines succèdent aux ruines que les pas du promeneur relient les unes aux autres : jusqu'aux tombeaux vides, qui signalent la mort de la monarchie et de « l'âge religieux ». Pourtant, à celui qui sait s'en laisser pénétrer, voudrait à nouveau croire Chateaubriand, ce passé sait indiquer un avenir, qui devrait être religieux.

Vers l’universalisation

Le 19e siècle est certes une période essentielle, puisque c’est alors que se forgent et se mettent en place les instruments et les orientations d’une politique du patrimoine, mais il a pour ces raisons mêmes largement retenu l’attention depuis que mémoire et patrimoine ont pris tant de place dans notre espace public et nos agendas de recherche. Aussi, pour retrouver notre point de départ, la patrimonialisation contemporaine et les rapports au temps qui la sous-tendent, nous pouvons aller vite. *Les Lieux de mémoire* ont procédé aux repérages nécessaires, donnant en particulier toute sa place à la monarchie de Juillet, avec ses institutions d’histoire, son souci des inventaires et sa politique de la mémoire nationale. Aux côtés de François Guizot, le principal ordonnateur du mouvement, les noms d’Arcisse de Caumont, de Mérimée puis de Viollet-le-Duc ont été justement reconnus.

Est créé après 1830 un service des Monuments historiques relevant du ministère de l’Intérieur. Par le classement et la restauration, le passé de l’ancienne France devient l’affaire de l’État central. Louis-Philippe décide de transformer Versailles en un musée historique, à la gloire d’un passé national : la galerie des Batailles conduit de tableau en tableau jusqu’à 1830. Après 1840, Viollet-le-Duc se lance dans les grandes restaurations, de Vézelay à Carcassonne, en passant par Notre-Dame de Paris et tant d’autres. Proust ou Rodin déplorent qu’il ait ainsi « abîmé la France[96] ». Avec la fixation d’une histoire nationale, la Troisième République poursuit le mouvement[97]. Les lois de 1887, puis de 1913 établissent pour longtemps la doctrine en matière de monuments historiques.

D’abord extrêmement restrictif dans la loi de 1887, puisqu’il intervenait au nom seul de « l’intérêt national », le classement est un peu élargi avec celle de 1913, qui admet la prise en compte de « l’intérêt public au point de vue de l’histoire ou de l’art ». Mais seuls les monuments d’intérêt national étaient protégés par le classement. À la suite de la séparation de l’Église et de l’État, la campagne de Barrès sur la « grande pitié des églises de France » (1911) vient soudain proposer une autre définition du patrimoine : il faut sauvegarder toutes les églises, pas seulement les plus belles ou les plus représentatives. Car « des générations d’ancêtres, dont la poussière

forme le tertre où l'église appuie ses fondations, arrivent encore par elle à la vie, et ce qu'elle proclame est proclamé par des monuments pareils dans tous les villages de France à travers les siècles[98] ». Mais le législateur ne pouvait retenir une telle définition décentralisée et enracinée du patrimoine. Les reconstructions des après-guerres renforcent encore la centralité du service des Monuments historiques.

En 1959 encore, au nombre des missions du premier ministère des Affaires culturelles, alors confié à André Malraux, figure celle « de rendre accessibles les œuvres capitales de l'humanité ». On demeure dans la logique du monument historique et du chef-d'œuvre. Mais, vingt-trois ans plus tard, le même ministère, avec Jack Lang pour titulaire, reçoit la charge de « préserver le patrimoine culturel national, régional ou des divers groupes sociaux pour le profit commun de la collectivité tout entière »[99]. Le patrimoine s'est démultiplié et décentralisé : 1980, année du Patrimoine, est passée par là. De leur côté, les Allemands s'étaient déjà penchés sur l'élargissement de la notion de monument, tandis que les Anglais n'avaient pas manqué de s'interroger sur l'apparition de cette *Heritage Industry*[100].

Au cours de ces années, la vague patrimoniale, en phase avec celle de la mémoire, a pris de plus en plus d'ampleur jusqu'à tendre vers cette limite que serait le « tout-patrimoine ». Tout comme on annonce ou réclame des mémoires de tout, tout serait patrimoine ou susceptible de le devenir. La même inflation semble régner. La patrimonialisation ou la muséification a gagné, se rapprochant toujours plus du présent[101]. Il a même fallu stipuler, par exemple, « qu'aucune œuvre d'architecte vivant ne saurait légalement être considérée comme monument historique[102] ». C'est là un indice très net de ce présent s'historisant lui-même, déjà évoqué.

Une manifestation, urbaine celle-là, de l'incidence du thème du patrimoine et de ces jeux du temps s'est marquée dans les politiques de réhabilitation, rénovation, revitalisation des centres urbains. On veut muséifier, mais en gardant vivant, ou, mieux, revitaliser en réhabilitant. Avoir un musée, mais sans la clôture du musée : là encore, un musée « hors les murs » ? Un musée proprement de société, sinon un musée social. Bien entendu, ce projet impliquait, en dépassant la notion de monument historique, de prendre conscience que la protection du patrimoine devait se concevoir comme un projet urbain d'ensemble. Ce qu'entérinait le passage

de la charte d'Athènes, en 1931, à celle de Venise, en 1964[103]. D'où cet autre paradoxe : le plus authentiquement moderne aujourd'hui serait le passé historique, mais mis aux normes modernes. À la limite, on ne conserve que les façades.

Et quand ce passé faisait défaut, contribuant au mal-être des banlieues ou des cités-dortoirs, on l'a fait surgir. On a produit des lieux de patrimoine urbain pour construire de l'identité. Comment ? En choisissant une histoire, qui devient l'histoire, celle de la ville ou du quartier, la sienne : histoire trouvée, retrouvée ou exhumée, puis montrée, autour de laquelle on organise, à tous les sens du mot, la « circulation ». Ainsi à Port-de-Bouc, on a choisi le chantier naval, fermé en 1966, pour créer une place centrale. À Épinay-sur-Seine, on a retenu les studios Éclair comme point de référence à partir duquel produire une identité urbaine. Avec le patrimoine s'introduit « de la temporalité et de la singularité ». Mais peut-on consommer du patrimoine et vivre dans un patrimoine, demandait un anthropologue[104] ? La ville nouvelle de Sénart, agglomération de 100 000 habitants, a traité le problème différemment. Elle a attendu 2002, soit près de trente ans, pour se bâtir un centre, un « espace de centralité », comme il est nommé par ses concepteurs. Cette ville à la campagne vient en effet de se doter d'un pré carré végétal, le Carré Sénart, qui accueille pour l'heure un grand centre commercial, premier maillon du futur « centre-vie » de la ville[105]. On semble se contenter d'allier l'environnement (c'est-à-dire une signalétique de l'environnement comme patrimoine) et le commerce.

Les patrimoines se multiplient. Ainsi, exemple parmi d'autres, la loi relative à la Fondation du Patrimoine, soucieuse de ne rien omettre, a répertorié le « patrimoine culturel protégé », le « patrimoine culturel de proximité » (ce « tissu conjonctif » du territoire national), le « patrimoine naturel » (qui comprend la « notion de paysages »), le « patrimoine vivant » (les races animales et espèces végétales), le « patrimoine immatériel » (avec les savoir-faire traditionnels, les traditions populaires, le folklore)[106]. Le patrimoine génétique est désormais un habitué des médias et le patrimoine éthique a fait son entrée. Le rythme accéléré de la constitution, voire de la production du patrimoine, un peu partout dans le monde, est un constat que chacun a pu faire. Une série de chartes internationales est venue entériner,

coordonner et donner forme à ce mouvement. Même s'il y a loin des principes à leur respect.

La première, la charte d'Athènes pour la restauration des monuments historiques, se centrait sur les seuls grands monuments et ignorait le reste. Trente ans plus tard, la charte de Venise élargissait considérablement les objectifs, puisqu'elle entendait prendre en compte « la Conservation et la Restauration des Monuments et des Sites ». L'article 1er donne en effet une définition beaucoup plus étendue du monument historique : « La notion de monument historique comprend la création architecturale isolée aussi bien que le site urbain ou rural qui porte témoignage d'une civilisation particulière, d'une évolution significative ou d'un événement historique. Elle s'étend non seulement aux grandes créations mais aussi aux œuvres modestes qui ont acquis avec le temps une signification culturelle. » Le préambule met fortement l'accent sur la sauvegarde et introduit la notion de patrimoine commun de l'humanité : « L'humanité, qui prend chaque jour conscience de l'unité des valeurs humaines, considère [les œuvres monumentales des peuples] comme un patrimoine commun, et, vis-à-vis des générations futures, se reconnaît solidairement responsable de leur sauvegarde. Elle se doit de les leur transmettre dans toute la richesse de leur authenticité. » Le patrimoine est constitué de témoignages, grands ou petits. Comme à l'égard de tout témoin, notre responsabilité est de savoir les reconnaître dans leur authenticité, mais de plus notre responsabilité se trouve engagée vis-à-vis des générations futures.

Dans cette prise de conscience, le sauvetage des temples d'Abou-Simbel, en 1959, lors de la construction du grand barrage d'Assouan a certainement joué un rôle. Ce fut une expérience, fortement médiatisée, de sensibilisation des opinions publiques en grandeur nature. Et, merveille, passé lointain et techniques modernes semblaient s'allier : le futur ne s'installait pas sur les ruines du passé. Il leur donnait, tout au contraire, la chance de demeurer visibles dans l'avenir, sorte de sémiophore redoublé. Le discours prononcé par André Malraux à l'occasion de cette campagne en témoigne magnifiquement : « Votre appel n'appartient pas à l'histoire de l'esprit parce qu'il vous faut sauver les temples de Nubie, mais parce qu'avec lui la première civilisation mondiale revendique publiquement l'art mondial comme son indivisible héritage. » Sans oublier le coup de patte final :

« L'Occident, du temps où il croyait que son héritage commençait à Athènes, regardait distraitement s'effondrer l'Acropole. »

Plus le patrimoine (la notion au moins) prenait de l'embonpoint, plus s'effritait le monument historique (la catégorie). La loi de 1913 avait, on l'a vu, substitué au seul « intérêt national », comme critère de classement d'un monument, « l'intérêt public du point de vue de l'histoire et de l'art », consacrant ainsi déjà un élargissement du champ de la notion. Mais, aujourd'hui, le privilège régalien de la définition de l'histoire-mémoire nationale est concurrencé ou contesté au nom de mémoires partielles, sectorielles, particulières (de groupements, d'associations, d'entreprises, de collectivités, etc.), qui toutes veulent se faire reconnaître comme légitimes, aussi légitimes, voire plus légitimes. L'État-nation n'a plus à imposer ses valeurs, mais à sauvegarder au plus vite ce qui, dans le moment présent, immédiatement, voire dans l'urgence, est tenu pour « patrimoine » par les divers acteurs sociaux[107]. Le monument, lui-même, tend à être supplanté par le *mémorial* : moins monument que lieu de mémoire, où l'on s'emploie à faire vivre la mémoire, la maintenir vive et la transmettre. Quant à l'histoire, selon la remarque de Daniel Fabre, elle tend à se fondre dans le *passé*, perçu comme une « entité peu différenciée, qui se situe du côté de la sensation plus que du récit, qui suscite plus la participation émotionnelle que l'attente d'une analyse ». C'est moins l'histoire, note-t-il encore avec justesse, qu'un « passé sensible » dont le producteur d'histoire locale cherche à faire éprouver la présence, à l'aide de toutes les techniques de présentification[108]. On est là en plein usage présentiste du passé.

De 1980 à 2000, on a recensé 2 241 associations dont l'objet déclaré est le patrimoine ou le cadre de vie : le « petit patrimoine ». Dans leur grande majorité ces associations sont jeunes, elles ont été créées après 1980. En se donnant parfois des définitions très extensives du patrimoine, qui ne s'ajustent pas forcément avec les catégories officielles de l'administration occupée par le « grand patrimoine », elles tendent à déstabiliser la machine administrative à classer. Car, pour elles, la valeur des objets qu'elles élisent réside, pour partie, dans le fait qu'elles soient elles-mêmes à l'origine de leur reconnaissance[109]. Il s'agit au total plus de patrimoine local, associant mémoire et territoire, et d'opérations visant à produire du territoire et de la continuité pour ceux qui habitent là aujourd'hui : « Les associations du

patrimoine montrent la construction d'une mémoire qui n'est pas donnée, donc pas perdue. Elles œuvrent à la constitution d'un univers symbolique. Aussi le patrimoine ne doit-il pas être regardé depuis le passé, mais plutôt depuis le présent, comme catégorie d'action du présent et sur le présent[110]. » Enfin, le patrimoine, devenu une branche maîtresse de l'industrie des loisirs, est l'objet d'enjeux économiques importants. Le « vaut le détour » des guides repris par les tour-opérateurs l'inscrit dans la mondialisation. Sa « valorisation » s'insère alors directement dans les rythmes et les temporalités rapides de l'économie marchande d'aujourd'hui, s'y heurte ou, en tout cas, s'en approche.

Le 20e siècle est celui qui a le plus invoqué le futur, le plus construit et massacré en son nom, qui a poussé le plus loin la production d'une histoire écrite du point de vue du futur, conforme aux postulats du régime moderne d'historicité. Mais il est aussi celui qui, surtout dans son dernier tiers, a donné l'extension la plus grande à la catégorie du présent : un présent massif, envahissant, omniprésent, qui n'a d'autre horizon que lui-même, fabriquant quotidiennement le passé et le futur dont il a, jour après jour, besoin. Un présent déjà passé avant même d'être complètement advenu. Mais, dès la fin des années 1960, ce présent s'était découvert inquiet, en quête de racines, obsédé de mémoire. Si l'on cherchait alors, pour reprendre le vocabulaire de Michelet en 1830, à renouer le fil de la tradition, il fallait presque inventer et la tradition et le fil. À la confiance dans le progrès s'est substitué le souci de sauvegarder, préserver : préserver quoi et qui ? Ce monde, le nôtre, les générations futures, nous-mêmes.

D'où ce regard muséal porté sur ce qui nous environne. Nous aimerions préparer, dès aujourd'hui, le musée de demain et réunir les archives d'aujourd'hui comme si c'était déjà hier, pris que nous sommes entre amnésie et volonté de ne rien oublier. Pour qui, sinon, déjà, pour nous ? La destruction du mur de Berlin, suivie de sa muséification instantanée, en a été un bel exemple, avec, tout aussi immédiate, sa marchandisation. Ont été aussitôt mis en vente des échantillons, dûment estampillés *Original Berlin Mauer*. Si le patrimoine est désormais ce qui définit ce que nous sommes aujourd'hui, le mouvement de patrimonialisation, cet impératif, pris lui-même dans l'*aura* du devoir de mémoire, restera un trait distinctif du

moment que nous vivons ou venons de vivre : un certain rapport au présent et une manifestation de présentisme.

Le temps de l'environnement

Dans l'examen de la trajectoire du patrimoine, il est une composante que nous avons déjà signalée et rencontrée, mais dont nous n'avons pas encore pris toute la mesure : la patrimonialisation de l'environnement. L'Unesco fournit une bonne entrée, car elle est à la fois une puissante caisse de résonance et un vaste laboratoire mondial, où s'élabore une doctrine et se proclament des principes[111]. En 1972, la conférence générale a adopté la « Convention pour la protection du patrimoine mondial culturel *et* naturel ». Le texte semble ne rien laisser en dehors de sa prise : le patrimoine est mondial, il est culturel et naturel. Pourquoi une convention internationale ? Parce que, le préambule part de ce constat, le patrimoine universel est de plus en plus menacé de destruction, « non seulement par les causes traditionnelles de dégradation mais encore par l'évolution de la vie sociale et économique qui les aggrave par des phénomènes d'altération ou de destruction encore plus redoutables ». Ces considérants amènent aussi à introduire une notion nouvelle : la protection. Elle incombe à la collectivité internationale tout entière et doit porter sur « le patrimoine culturel et naturel de valeur universelle exceptionnelle ».

Qu'est-ce qu'un patrimoine de valeur universelle exceptionnelle ? Comment s'articulent l'universel et l'exceptionnel ? Quels en sont les critères ? Comment établir une liste du patrimoine mondial ? Autant de questions sur lesquelles planchèrent de nombreuses réunions d'experts. Toutes allèrent dans le sens d'un élargissement des critères de sélection. Ne plus tout donner au monument historique (et donc à l'Europe), mais retenir la notion de « paysage culturel », ne pas s'en tenir à la seule authenticité formelle (que l'on pense au Japon), se référer à une définition anthropologique de la culture[112]. En juin 2002, on arrivait à 730 biens inscrits sur cette liste, tandis que 175 pays avaient ratifié la Convention, désormais présentée comme un instrument au service du développement durable.

Comme l'a annoncé son directeur général, l'Unesco est d'ailleurs engagée dans la préparation d'une nouvelle convention internationale sur le patrimoine immatériel, considéré comme un « miroir de la diversité

culturelle » : cinquante ans après *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss, où celui-ci invitait à se montrer attentif au « fait » de la diversité. Ce projet d'élargir encore la notion a été précédé, en 2001, par une Déclaration universelle sur la diversité culturelle. Aujourd'hui, l'Unesco voudrait conjoindre la prise en compte de la diversité culturelle, le souci de la biodiversité et les efforts en vue du développement durable[113]. Ce qui réunit ces trois concepts et ces trois objectifs, c'est le souci ou l'impératif de la protection ou, mieux, de la préservation. S'agit-il de protéger le présent ou de préserver le futur ? Les deux, répondra-t-on évidemment. La question n'est pourtant pas nécessairement oiseuse. Raisonne-t-on en allant du futur vers le présent ou plutôt du présent en direction du futur ? Nous y reviendrons. Pour le directeur du Centre du Patrimoine mondial, la conservation est, en tout cas, à penser, non sur un an ou deux, mais « pour toujours ».

Ainsi, depuis 1972 au moins, culture et nature ont été réunies sous la même notion unificatrice : le patrimoine, qui est désormais à la fois culturel et naturel. Quelles ont été, en France, les étapes de la reconnaissance de la nature comme patrimoine ? Les parcs naturels ont commencé, au cours des années 1960 seulement, à opérer une mise en réserve de la nature, en délimitant un espace protégé. Ouvert aux promeneurs, le parc répondait à une logique de conservation de la faune et de la flore. Pour la première fois, un texte officiel parlait de « patrimoine naturel et culturel[114] ». L'étape suivante a été celle des écomusées, dont la multiplication a été le signe le plus visible, mais aussi celui qu'on a voulu le plus lesté de sens, d'une politique récente du patrimoine, où se retrouve d'ailleurs le rôle des associations[115].

Préserver, là aussi, mais plus que des objets, des savoir-faire, des manières de faire, des paysages : du patrimoine immatériel et actualisé. Si l'écomusée se présente d'emblée comme un « musée-territoire », il s'agit du territoire d'une population. L'environnement est bien visé, mais pour autant qu'il est socialisé. Au fond, « le vrai patrimoine [de l'écomusée], comme le notait Max Querrien, un de ses principaux concepteurs, n'est autre que la mémoire collective, d'où émerge une identité qui, dans sa singularité, se veut aux prises avec l'histoire présente et l'accouchement du futur ». Aussi est-il, dans son principe, « plus préoccupé de la sauvegarde

des savoir-faire que de la muséification des objets ». Il a, en effet, vocation à « faire percevoir l'inaperçu le plus courant »[116]. Il doit, voudrait faire voir ce qu'on ne voit pas, ce que bientôt on ne pourra plus voir, ce que déjà on est en train de ne plus voir.

Est-il alors un musée au « degré zéro » ou un musée « hors les murs » ? Il ne doit pas se contenter, indique-t-on, de « bercer nostalgiquement les regrets d'un patrimoine naturel, matériel et humain en voie de disparition, ou déjà disparu – et qui a certes besoin d'être mémorisé, comme constituant les racines sans lesquelles rien ne se peut construire. […] Il se doit par sa connaissance du passé, en expliquant les leçons qu'on en tire, d'aider à construire l'avenir ; il se doit d'être un des instruments (agent et lieu à la fois) des mutations à la fois technologiques et sociales. Il lui faut savoir expliquer l'esprit d'adaptation et l'ingéniosité des ancêtres pour qu'ils servent d'exemple à ceux qui se trouvent actuellement confrontés à de difficiles mutations. […] À l'écomusée d'enseigner à connaître pour ne pas désespérer et pour revivre[117] ». C'était là un cahier des charges aussi prescriptif (il *doit*, il *faut*) qu'ambitieux, puisque, selon ses théoriciens, l'écomusée voulait échapper au passéisme, à la nostalgie, au tourisme, pour opérer comme espace interactif et sas entre passé et futur. Il devait y avoir une pédagogie de l'écomusée, une leçon à produire sur un mode convivial sinon ludique. Il ne s'agissait pas d'imiter le passé, puisque l'écomusée part de la rupture, prend acte de la fin d'une activité (industrielle, artisanale, agricole), d'un mode de vie. Musée au présent, il se veut production d'un lieu de mémoire vivant.

L'écomusée entend être une provocation à la mémoire et l'instrument d'une prise de conscience. Là, la société (une communauté) est elle-même conviée à prendre conscience d'un patrimoine. Le musée, dit-on, n'a pas de visiteurs, il a des « habitants ». Le but : « mobiliser le patrimoine à des fins créatives et non plus seulement muséales[118] ». On voit bien de quel espoir a été investi l'écomusée. Signe de la crise du régime moderne d'historicité, son appel à la mémoire est une réponse du présent, destinée d'abord au présent, mais anxieuse pourtant d'échapper au présentisme. Le pari a-t-il été tenu, était-il tenable, dès lors que les « habitants » devenaient des « visiteurs » et même des touristes au milieu d'autres touristes ? Parcs naturels et écomusées ont, en tout cas, contribué à rendre visible le passage

d'une perception esthétique de la nature à une représentation patrimoniale de l'environnement, liant fortement mémoire et territoire. Le cours rapide de cette patrimonialisation a poussé à son terme l'universalisation de la notion de patrimoine, avec le souci, voire le devoir, de préserver ce qui a déjà disparu, vient juste de disparaître, disparaîtra demain, presque en anticipant déjà sur le passage de la valeur d'usage à celle d'ancienneté.

Du point de vue du rapport au temps, de quoi cette prolifération patrimoniale a-t-elle été et est-elle encore le signe ? Elle est signe de rupture, sûrement, entre un présent et un passé, le sentiment vécu de l'accélération étant une façon d'en faire l'expérience : le basculement d'un régime de mémoire dans un autre, dont Pierre Nora a fait le point de départ de son interrogation[119]. Le parcours de la notion a indubitablement montré que le patrimoine ne s'est jamais nourri de la continuité, mais, tout au contraire, de césures et de remises en question de l'ordre du temps, avec tous les jeux de l'absence et de la présence, du visible et de l'invisible qui ont marqué et guidé les incessantes et toujours changeantes façons de produire des sémiophores. En commençant par l'intrusion de cet absent inaugural qu'a été Jésus dans ce qui est devenu, il y a longtemps et pour longtemps, la tradition occidentale, avec la mise en marche d'un nouvel ordre du temps. Une trace ineffaçable, inoubliable : *la* trace même.

Le patrimoine est une manière de vivre les césures, de les reconnaître et de les réduire, en repérant, en élisant, en produisant des sémiophores. Inscrit dans la longue durée de l'histoire occidentale, le dégagement de la notion a connu plusieurs états, toujours corrélés avec des temps forts de questionnement de l'ordre du temps. Le patrimoine est un recours pour temps de crise. S'il y a ainsi des moments du patrimoine, il serait illusoire de s'arrêter sur une acception unique du mot. Au long des siècles, des pratiques de type patrimonial dessinent des temps du patrimoine, qui correspondent à des manières d'articuler d'abord présent et passé, mais aussi, avec les remises en cause de la Révolution, le futur : présent, passé et futur.

Nous avons cerné quelques-unes de ces configurations temporelles. Quand Varron se consacre à recueillir par écrit les antiquités de Rome, il le fait parce qu'il est convaincu que la crise de la République risque de mettre en péril l'éternité de l'*Urbs*. Quand les humanistes de la Renaissance se

donnent pour ambition la *renovatio* de Rome, leur « ferveur d'espérance » tournée vers le passé a pour destinataire premier leur présent. Tout en demeurant dans un ordre chrétien du temps, l'*historia magistra* peut être encore pleinement en charge, par le relais de l'exemple et de l'imitation. En réponse aux brisures révolutionnaires et à l'expérience traumatisante de l'accélération du temps, les révolutionnaires réussissent à formuler, en l'espace de quelques années, une proposition d'*historia magistra* renouvelée, où le temps devient un acteur. Passé et futur se trouvent reliés, mais la circulation ne peut se faire que par le sas du présent régénéré (la France de la liberté). Ce patrimoine moderne, il va revenir au 19e siècle de l'assumer, de le classer, de le restaurer, de le borner aussi en le reprenant dans le grand récit de l'histoire nationale : de la Restauration à la Troisième République. Avec le monument historique, celui que la loi de 1887 décrète d'intérêt national, nous entrons dans l'ère de la nation « accomplie ». Si le monument impressionne, puisqu'il est l'histoire, il n'invite pas le visiteur à l'identification.

Après les catastrophes du 20e siècle, les nombreuses déchirures, les fortes accélérations si perceptibles dans l'expérience du temps vécu, ni le surgissement de la mémoire ni celui du patrimoine ne sont finalement des surprises. La question pourrait même être : pourquoi a-t-il fallu attendre si longtemps ? Sûrement, parce qu'il y faut du temps, mais aussi parce que, plus tôt, on n'en a eu ni la possibilité ni le temps ? L'ordre du monde et du temps ne les rendait guère possibles. Il a fallu la réunion de toute une série de conditions, y compris générationnelles, rappelées en ouverture de cette traversée des temps. En revanche, ce qui distingue la poussée patrimoniale contemporaine des précédentes, c'est la rapidité de son extension, la multiplicité de ses manifestations et son caractère fortement présentiste, alors même que le présent a pris une extension inédite (il est sexagénaire). Nous en avons vu plusieurs signes. Le mémorial est préféré au monument ou ce dernier revient en mémorial, le passé attire plus que l'histoire ; la présence du passé, l'évocation et l'émotion l'emportent sur la prise de distance et la médiation ; la valorisation du local va de pair avec la recherche d'une « histoire à soi[120] » ; enfin ce patrimoine est lui-même travaillé par l'accélération : il faut faire vite avant qu'il ne soit trop tard, avant que le soir ne tombe et qu'aujourd'hui n'ait complètement disparu.

Qu'elle se manifeste comme demande, s'affirme comme devoir ou se revendique comme droit, la mémoire vaut, dans le même mouvement, comme une réponse au présentisme et comme un symptôme de ce dernier. Il en va de même pour le patrimoine. Mais avec quelque chose en plus du point de vue de l'expérience et, finalement, de l'ordre du temps. La patrimonialisation de l'environnement, qui désigne l'extension probablement la plus massive et la plus neuve de la notion, ouvre indubitablement sur le futur ou sur de nouvelles interactions entre présent et futur. Ne sort-on pas alors du seul cercle du présent, puisque le souci de l'avenir se présente même comme la raison d'être de ce phénomène ? Sauf que ce futur n'est plus promesse ou « principe d'espérance », mais menace. Tel est le retournement. Une menace dont nous avons été les initiateurs et dont nous devons nous reconnaître, aujourd'hui à défaut d'hier déjà, comme les responsables. Ainsi interroger le patrimoine et ses régimes de temporalité nous a conduits, de manière inattendue, du passé au futur, mais un futur qui n'est plus à conquérir ou à faire advenir, sans hésiter, s'il le faut, à brutaliser le présent. Ce futur n'est plus un horizon lumineux vers lequel on marche, mais une ligne d'ombre que nous avons mise en mouvement vers nous, tandis que nous semblons piétiner l'aire du présent et ruminer un passé qui ne passe pas.

CONCLUSION

La double dette ou le présentisme du présent

Les rapports au temps peuvent s'éclairer, mais pas se décréter. Comment se prononcer sur ce qu'il en est de ce présent-ci : juché sur quelles échasses ! ou monté sur les épaules de quels géants ! Il faudrait être capable de pousser plus vite et plus loin encore la tendance à l'historicisation immédiate du présent, que nous avons reconnue comme un trait d'époque. Mener le présentisme jusqu'à son bord extrême !

Depuis longtemps, les postures que s'accordait encore Chateaubriand ne nous sont plus accessibles. Les évoquer une dernière fois sera notre façon de prendre congé du nageur qu'il s'est voulu entre les deux rives du temps, entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité. Ayant peint les journées de Juillet 1830, à mesure qu'elles se sont déroulées, il note que s'étend sur le tableau « une certaine couleur de contemporanéité », qui est « vraie dans le moment qui s'écoule », mais « fausse après le moment écoulé ». Pour « juger impartialement de la vérité qui doit rester, il faut donc se placer au point de vue d'où la postérité contemplera le fait accompli ». Et il ne doute pas une seconde d'y parvenir, puisqu'il intitule ce chapitre des *Mémoires* « Ce que sera la Révolution de Juillet » ou, variante, « De Juillet dans l'avenir »[1]. Si nous sommes encore plus anxieux d'historisation immédiate, nous ne pouvons être que nettement moins assurés de la possibilité d'y parvenir : de 1989 dans l'avenir ? Du 11 septembre 2001 dans l'avenir ?

Dix ans plus tard, alors qu'il s'apprête à poser la plume et à descendre dans son tombeau, Chateaubriand observe que « le monde actuel, le monde sans autorité consacrée, semble placé entre deux impossibilités : l'impossibilité du passé [car "l'ancienne société s'enfonce sous elle"] et l'impossibilité de l'avenir[2] ». Mais de cette aporie, de ce temps d'arrêt ou de cette situation de brèche, pour reprendre notre vocabulaire, il sait sortir presque aussitôt. D'abord, en recourant une fois encore à l'exemple romain, au moment même où il dresse l'acte de décès de l'*historia magistra*. Si les excès de la liberté conduisent au despotisme, il est constant, rappelle-t-il,

que l'excès de tyrannie ne mène qu'à la tyrannie : « Tibère n'a pas fait remonter Rome à la république, il n'a laissé après lui que Caligula[3]. » Ensuite, pour ce qui est de l'avenir, en faisant appel à l'espérance chrétienne. Car, « plus longue que le temps », elle est seule à même d'aider ce futur à être, conjuguant croyance eschatologique et foi au progrès. D'où la phrase ultime : « Je vois les reflets d'une aurore dont je ne verrai pas se lever le soleil[4]. » Indépendamment des remèdes (éprouvés) proposés, un diagnostic de ce type, reposant sur la reconnaissance d'une double impossibilité, pourrait-il encore éclairer, ne serait-ce qu'un peu, notre propre contemporain ? Une telle formulation serait-elle à même d'en rendre compte ? L'image du nageur ou, tout aussi bien, celle de la brèche sont-elles adéquates pour notre contemporain ?

« Dis-moi comment tu traites le présent et je te dirai quelle philosophie tu es. » La formule est empruntée à Péguy[5]. Quels sont donc, au total, les traits saillants que nous pouvons reconnaître en notre présent ? Et comment le traitons-nous ? Soit aussi, de quel ordre du temps est-il la marque et, question immédiatement suivante soulevée dès le début de ces pages, faut-il en induire la mise en place d'un autre régime d'historicité ? Régime dont seraient repérables, à ce jour, des formulations locales, sectorielles, voire disciplinaires mais, peut-être, pas encore une expression générale ou unifiée ? À moins qu'il ne soit vain d'en chercher une, si la dispersion ou simplement une multiplicité de différents régimes de temporalité se trouvait être un trait constitutif et distinctif de notre présent ? À moins encore que ce ne soit prématuré, puisque nous avons appris que la mise au jour et la formulation d'un régime d'historicité prenaient du temps et reconnu aussi qu'un régime n'existait jamais à l'état pur.

Ajoutons néanmoins, pour conclure, quelques traits supplémentaires au tableau du présent, que ce livre, directement et indirectement, n'a cessé d'avoir en vue. Par sa démarche toute faite d'allers et retours entre des présents et des passés, toujours attentive à la catégorie du présent dans ses rapports avec le passé et le futur, il s'est en effet efforcé, un chapitre après l'autre, d'éclairer le traitement du présent : hier, avant-hier et aujourd'hui. Chaque chapitre aurait pu constituer, à n'en pas douter, une étude autonome. Ce qui est reconnaître que chaque traversée a été trop rapide. La traversée polynésienne, pour commencer, avec, là-bas, les quiproquos de la

rencontre entre les Maori et les Européens et, ici, un moment du débat entre l'anthropologie et l'histoire sur la question des types d'histoire ; la traversée du monde d'Ulysse, avec la rencontre de la question du passé qui nous a conduits des rivages de Phéacie jusqu'aux rivages augustiniens de l'ordre chrétien du temps ; la Révolution et les rapides de la crise du temps, avec, entre l'Ancien et le Nouveau Monde, Chateaubriand justement, avec qui nous sommes passés des bords de l'ancien régime de l'*historia magistra* à ceux du régime moderne d'historicité.

Ensuite, lancée par la crise de l'avenir et la remise en cause de ce régime moderne, la traversée du continent récemment exhumé de la mémoire et de l'histoire, en nous aidant du puissant projecteur des *Lieux de mémoire*, braqué sur le paysage des années 1980 et prenant dans son faisceau l'objet antique et familier de l'histoire nationale ; dernière traversée enfin, récapitulative déjà, menée dans la longue durée de la culture européenne, celle du patrimoine, avec ses temps forts qui sont aussi des moments de crise du temps ; au point que nous pouvions conclure, du chapitre précédent, que le patrimoine était une notion de ou pour crise du temps, où le présent, la dimension du présent, a toujours joué un rôle moteur.

Ces cinq chapitres valent comme autant de reconnaissances, exigeantes par les savoirs qu'elles mobilisent et les durées qu'elles déploient, riches déjà d'aperçus, même s'il resterait à dresser une cartographie plus précise de chacune de ces crises du temps. Pour autant, par rapport au mouvement d'ensemble qui porte le livre, ces reconnaissances entre hier et aujourd'hui, là-bas et ici, ne peuvent avoir que le statut et la valeur d'*escales*. Où le lecteur est confronté à quelques avatars de l'ordre du temps et est invité à mesurer la place qu'on y fait au présent.

Pour la teneur de l'aujourd'hui, j'ai proposé, tout au long de ces pages, de parler de présentisme. D'abord, par opposition au futurisme qui avait régné auparavant et qui a disparu de l'horizon européen, alors que s'ouvrait un temps désorienté et que montaient les incertitudes, mais aussi l'incertitude, comme catégorie de pensée et objet de travail pour les scientifiques. Ensuite, pour mieux confronter le présent d'aujourd'hui à ceux du passé, à quelques-uns d'entre eux du moins, les plus notables, ceux qui ont laissé le plus de traces dans la culture européenne : le présent homérique, l'antique des philosophes, le renaissant des humanistes,

l'eschatologique ou le messianique, le présent moderne, celui produit par le régime moderne d'historicité.

« Et tout d'un coup on tourne le dos. Et le monde entier a changé de face », a écrit encore Péguy[6]. Pour nous aussi, tout a changé, et le présent s'est trouvé marqué par l'expérience de la crise de l'avenir, avec ses doutes sur le progrès et un futur perçu comme menace. Le futur ne disparaît pas, nullement, mais il apparaît obscur et menaçant. D'abord présentée comme « une révolution scientifique » la bombe larguée sur Hiroshima a en fait ouvert cette ère : celle de la menace nucléaire. Tandis que cette période voyait l'Europe perdre définitivement sa « centralité spatiale et temporelle »[7]. Le parcours même de la notion de patrimoine, depuis les ruines de Rome – venues assurément du passé mais en vue d'une *renovatio* de Rome au présent – jusqu'à la reconnaissance de l'environnement et des gènes humains comme patrimoine, nous a fait saisir ce retournement. L'appel à la notion de patrimoine ne traduit plus seulement une prise de conscience et une réponse à une rupture, mais il devient une manière de désigner un danger potentiel et d'y faire face, en mettant précisément en œuvre une logique de type patrimonial, qui se proclame de plus en plus préoccupée par la transmission et qui donne de plus en plus de place au patrimoine « immatériel ».

À partir de cette composante nouvelle de l'expérience du temps ont été formulées deux propositions fortes, qui ont mis en avant la responsabilité et la précaution : « le principe responsabilité », élaboré et défendu par le philosophe Hans Jonas et, plus récemment, le principe de précaution[8]. Si les deux principes diffèrent – ils n'ont ni la même genèse, ni la même portée, ni le même usage –, on peut néanmoins considérer le premier comme le « soubassement philosophique » du second[9]. Pourquoi les évoquer en conclusion ? Parce qu'ils permettent de compléter la réponse à la question posée par Péguy ? Avec l'un comme avec l'autre, on semble en effet tourner le dos au présentisme, entendu comme refermement sur le seul présent et point de vue du présent sur lui-même. La prise en compte et, si possible, en charge du futur, dans ses incertitudes mêmes, est toute leur raison d'être : jusqu'au futur le plus lointain pour le principe de responsabilité, un futur d'abord et avant tout appréhendé comme incertain pour le principe de précaution. À moins qu'il ne s'agisse moins

d'incertitude que de croyance. En réalité, nous en savons assez sur les catastrophes à venir, mais nous ne voudrions pas y croire. C'est, en tout cas, la ligne d'argumentation récemment développée par le philosophe Jean-Pierre Dupuy, qui cherche à fonder ce qu'il nomme un catastrophisme rationnel[10].

Le Principe responsabilité paraît en 1979, mais sa genèse, précise Jonas, remontait au début des années 1960. Il partait en effet du constat que « Prométhée est définitivement déchaîné ». Devenu maître de la nature, l'homme en vient maintenant à se prendre lui-même comme objet de la technique. Si l'adversaire d'abord visé était (encore) l'utopie marxiste et son futurisme, la critique valait aussi (déjà) pour la technologie « en prévision de ses possibilités extrêmes[11] ». Une part du succès du livre a probablement tenu au fait qu'il occupait une position charnière du point de vue des rapports au temps : d'un futur radieux à un futur menaçant. Il avait en vue une critique des illusions du « principe d'espérance[12] », au nom des menaces qu'il faisait courir au futur lui-même, tout en sacrifiant tranquillement le présent. Le livre a rencontré l'effervescence de la pensée écologiste. Quand paraît la traduction française, en 1990, on est nettement de l'autre côté, un an après la chute du mur de Berlin et l'ultime effondrement de l'utopie, mais aussi dans la crise de l'avenir.

Persuadé de la nécessité d'élaborer une éthique du futur, Hans Jonas se dresse contre la politique de l'utopie, pour qui il est légitime d'« utiliser les vivants d'aujourd'hui comme un simple moyen[13] ». Puisqu'il est hors de doute que « l'agir se fait en vue d'un avenir dont ne bénéficieront ni les acteurs ni les victimes, ni les contemporains ». Autrement dit, « l'obligation qui s'adresse au maintenant procède de cet avenir »[14]. Aussi, l'éthique de « l'eschatologie révolutionnaire », comme la nomme Jonas, est une éthique de « transition », alors que celle qu'il cherche à fonder devrait être non eschatologique et anti-utopique : soucieuse tout à la fois du futur et du présent, des contemporains et des hommes à venir, au nom de l'idée de l'homme. Contre la tentation « de violer le présent au bénéfice de l'avenir », elle pose en effet que « chaque présent de l'homme est sa propre fin », mais elle y ajoute aussitôt ce second impératif : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »[15]. À la différence de l'impératif

catégorique kantien, qui n'excède pas mon acte présent, cette prise en compte des effets ultimes de l'agir peut se dire également dans cette formulation de Paul Ricœur : « La responsabilité s'étend aussi loin que nos pouvoirs le font dans l'espace et dans le temps[16]. »

Le présent se trouve en quelque sorte investi de tout le futur, puisqu'il doit savoir qu'un « héritage dégradé dégradera en même temps les héritiers[17] ». Pour apprendre cette « futurologie de l'avertissement », qui nous rend à même de reconnaître ce « destin qui nous dévisage depuis l'avenir », il appert, selon Jonas, que « le sentiment adéquat est un mélange de peur et de culpabilité : peur parce que la prévision nous montre justement de terribles réalités ; culpabilité parce que nous sommes conscients de notre propre rôle à l'origine de leur enchaînement »[18]. Aussi, pour faire toute sa place à la menace, cette éthique n'hésite-t-elle pas à recourir à une « heuristique de la peur ». Si elle s'inscrit résolument contre le futurisme (utopique) et ses dangers, elle regarde ce futur qui nous dévisage, et que nous mettons en danger par nos actions. Du point de vue du rapport au temps, il s'agit à la fois d'un futur sans futurisme et d'un présent sans présentisme : de l'un à l'autre, les reliant en quelque façon, un héritage qu'il ne faut pas « dégrader », car il dégraderait et ceux qui transmettent et ceux qui reçoivent. La responsabilité des contemporains, endettés vis-à-vis des hommes à venir, commence aujourd'hui et elle est de chaque jour, pour que perdure l'humanité de l'homme[19].

La seconde réponse est celle que met en forme le principe de précaution. Où l'on retrouve une autre formulation de la dette et un même contexte marqué par la crise du progrès et les dangers des nouvelles technologies. Aux craintes devant les menaces de modifications irréversibles de l'environnement s'ajoutent celles suscitées par les biotechnologies. Le surgissement et la montée du principe de précaution dans l'espace public international ont été très rapides. Portée par la pensée écologiste, par plusieurs catastrophes récentes et par plusieurs « affaires », la précaution est devenue un maître mot dans le monde des années 1990. Ainsi, un rapport récent au Premier ministre français d'alors relevait, dans ses conclusions, qu'il « répond à une demande sociale évidente[20] ». Un temps le cauchemar des hommes politiques, il a pu devenir leur talisman ou, plus trivialement, un parapluie commode à ouvrir. A été en effet relevée la tendance ou la

tentation d'aplatir la précaution en principe d'abstention. Une nouvelle version de « Dans le doute abstiens-toi !», que viendrait contrebalancer le « Trop de précautions nuit !».

Sa reconnaissance est partie de l'environnement, avec, en 1987, la déclaration ministérielle sur la protection de la mer du Nord, suivie en 1992 par la déclaration de Rio sur l'environnement et le développement, conduisant en France à la loi de 1995, qui dispose que « l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l'environnement à un coût économiquement acceptable[21] ». De l'environnement, son application s'est étendue aux problèmes liés à l'alimentation et à la santé. Plus largement encore, il est un point d'ancrage fort de toutes les initiatives cherchant à faire prévaloir la notion de développement durable. C'est sur lui que s'articule la problématique de la dette envers les générations futures et les devoirs qui en découlent[22].

Le principe de précaution est justement conçu pour affronter l'incertitude dans toutes ses incertitudes, en un moment où la science se trouve dans l'incapacité de trancher. S'adressant à des présomptions de risques, non encore corroborés et qui peut-être ne le seront pas, il veut se distinguer de la démarche, familière sinon toujours mise en œuvre, de la prévention. Les temporalités sur lesquelles il opère ne sont pas les mêmes : elles sont longues ou très longues. Selon quels protocoles repérer et traiter ces « signaux peu clairs venant du futur », pour reprendre les termes d'un économiste[23] ? C'est là qu'une jonction peut s'opérer avec la méditation éthique de Hans Jonas sur le « destin qui nous dévisage depuis l'avenir », mais aussi avec la critique de la précaution exposée par Jean-Pierre Dupuy.

Les attitudes devant l'incertain ont pris, selon François Ewald, trois formes : la prévoyance, la prévention et, aujourd'hui, la précaution[24]. À la prévoyance correspond le paradigme de la responsabilité (lié à l'avènement du libéralisme), à la prévention, celui de la solidarité (illustré par l'État-providence), à la précaution, peut-être un nouveau paradigme, qui n'a pas encore trouvé son nom. Ewald propose « sûreté », auquel viendrait correspondre la naissance d'un « État de précaution[25] ». Le premier prenait en compte les aléas de l'existence, le deuxième s'appuyait sur les certitudes

de la science pour évaluer les risques, le troisième part de la reconnaissance des incertitudes de la science. Avec lui se trouve engagé un nouveau rapport au dommage et au temps : « Il y a de l'irréparable, de l'irrémédiable, de l'incompensable, de l'impardonnable, de l'imprescriptible[26]. » Du point de vue de la temporalité, les notions d'irréversibilité et de développement durable emportent en effet avec elles la vision d'un temps continu, sans ruptures : de nous aux générations futures ou de ces générations jusqu'à nous. On regarde vers le futur, à coup sûr, mais en se fondant sur un présent continué, sans solution de continuité ni révolution.

Les analystes du principe de précaution s'emploient à cerner un mauvais usage de la précaution qui inviterait à l'abstention ou à l'inaction ou, à tout le moins, à freiner excessivement l'innovation. Si bien que, paradoxalement, il pourrait conduire alors à privilégier une sorte de repli sur le présent et venir renforcer encore le présentisme. Dans la même direction encore, François Ewald attire l'attention sur « la forme extrême de la figure de la précaution » : l'hypothèse du risque de développement. Imaginons un produit, « affecté par un défaut indécelable et imprévisible, dont la connaissance ne se manifestera qu'après un certain délai dans le temps, et dont l'imputation au produit ou au producteur ne pourra se faire que dans un autre état de la science que celui au sein duquel le produit a été mis en circulation, utilisé et consommé[27] ». Qu'en est-il de la responsabilité, pénale ou civile, dans une telle situation d'après-coup ? Comment être jugé responsable de ce que l'on ne pouvait savoir ? Cela ne conduit-il pas à buter sur le principe, établi depuis 1789, de la non-rétroactivité de la loi ? « La loi ne dispose que pour l'avenir ; elle n'a point d'effet rétroactif », énonce le Code civil. Avec le risque de développement, on peut avoir, en tout cas, un risque au futur qui, s'il est un jour avéré, ne sera pas considéré comme du passé. En somme, on n'échappe pas au présent, juridique du moins : pas encore avéré, le risque est (déjà) présent ; avéré après coup, il restera au présent.

Se dessine alors toute une configuration où, par le relais de la responsabilité, s'opère un transfert de la problématique de la dette en direction du futur. Ainsi, Paul Ricœur propose de conférer à la responsabilité « une orientation beaucoup plus prospective, en fonction de laquelle l'idée de prévention des nuisances à venir s'ajouterait à celle de

réparation des dommages déjà commis[28] ». Car, dans le même temps, la reconnaissance de la responsabilité à l'égard du passé, sous la forme notamment du devoir de mémoire, s'était trouvée renforcée. Depuis la charte du tribunal de Nuremberg, l'action publique est devenue, comme on le sait, imprescriptible dans le cas des crimes contre l'humanité. Inscrit finalement dans le Code pénal français en 1994, ce régime d'imprescriptibilité est désormais reconnu par une majorité d'États (depuis la décision de créer une Cour pénale internationale, ratifiée par la France en 2000).

Imprescriptible veut dire qu'en l'espèce l'ordinaire de la justice, le fait que le temps prescrive, ne vaut pas. Pas plus que ne vaut le principe de non-rétroactivité de la loi. Comme l'a noté le juriste Yan Thomas, « le contraire de l'imprescriptible n'est pas le temps qui passe, mais le temps prescrit » : l'un et l'autre sont également construits[29]. Imprescriptible veut dire que le criminel demeure contemporain de son crime jusqu'à sa mort, tout comme nous sommes les contemporains des faits jugés pour crimes contre l'humanité. Dressé dans son refus, Maurice Papon a beau avoir quatre-vingt-douze ans, il ne « vieillit » pas. Il demeurera jusqu'à sa mort le secrétaire général de la préfecture de la Gironde. L'imprescriptibilité « par nature » du crime contre l'humanité fonde une « atemporalité juridique » qui peut être perçue comme une forme de passé dans le présent, de passé présent, ou plutôt d'extension du présent, à partir du présent même du procès. L'historien qui entre dans cette temporalité juridique ne peut qu'occuper la position d'un témoin, dont on sollicite oralement, comme il se doit, la mémoire. On peut ainsi constater des glissements entre le temps du droit, avec ses régimes de temporalité propres, et le temps social, voire des échanges, par l'intermédiaire de la responsabilité. Une reprise dans l'espace public du régime de temporalité de l'imprescriptible est probablement une des marques de la judiciarisation de cet espace, qui est un autre trait de notre contemporain.

Ainsi le présent s'est *étendu* tant en direction du futur que du passé. Vers le futur : par les dispositifs de la précaution et de la responsabilité, par la prise en compte de l'irréparable et de l'irréversible, par le recours à la notion de patrimoine et à celle de dette, qui réunit et donne sens à l'ensemble. Vers le passé : par la mobilisation de dispositifs analogues. La

responsabilité et le devoir de mémoire, la patrimonialisation, l'imprescriptible, la dette déjà. Formulé à partir du présent et pesant sur lui, ce double endettement, tant en direction du passé que du futur, marque l'expérience contemporaine du présent. Par la dette, on passe des victimes du Génocide aux menaces sur l'espèce humaine, du devoir de mémoire au principe de responsabilité[30]. Pour que les générations futures aient encore une vie humaine et qu'elles se souviennent aussi de l'inhumanité de l'homme.

L'extension du présent dans la direction du futur donne lieu, soit, de manière négative, à un catastrophisme (en l'occurrence pas « éclairé »), soit, positivement, à un travail sur l'incertitude elle-même. C'est tout le champ de la « révolution probabiliste », selon une expression que reprend à son compte le mathématicien Henri Berestycki[31]. Grâce aux possibilités offertes par le développement de l'informatique, toute une « technologie du risque » s'est constituée, qui fait appel au virtuel et aux simulations. Dans un univers incertain, le choix ne fait plus intervenir une seule projection dans l'avenir. Il ne s'agit plus de « prévoir l'avenir », mais de « mesurer les effets de tel ou tel avenir envisageable sur le présent », en s'avançant virtuellement dans plusieurs directions avant d'en choisir une[32]. On parle alors de présent « multidirectionnel » ou « multiple ». Sans doute, mais, pour m'en tenir au seul point qui est le mien, celui du rapport au temps, une telle posture ne conduit-elle pas à « étendre » encore les dimensions du présent ? On « part » du présent et on n'en « sort » pas. La lumière vient de lui. En un sens, il n'y a même que du présent : non pas infini, mais indéfini. Dans sa version manageriale, l'incertitude se traduit par la flexibilité : moins anticiper qu'être à tout instant le plus flexible possible, c'est-à-dire pouvoir être *présent* immédiatement (« être sur le coup »). Remarquons que cette mise au centre de l'incertitude et du présent ne vaut pas que pour le traitement du futur, elle peut également trouver à s'employer dans l'approche du passé, qui peut être, lui aussi, reconstruit comme multidirectionnel ou multiple. Jusqu'à un certain point, du moins.

« Dis-moi comment tu traites le présent ? » Étendu, voire interminable (ce qui fait justement que le passé ne passe pas), notre présent n'est pas que cela. Il existe une variété de « temps qui dure », celui du traumatisme, celui qui habite les rescapés des camps et qui, à certains moments, resurgit. Sorte

de présent involontaire et qui demeure là, il est celui auquel était en proie le vieux Marin de Coleridge, invoqué par Primo Levi, qui, chaque fois que, « à une heure incertaine revient cette agonie », devait dire son histoire[33]. Plus haut, quand nous avons suivi, au chapitre 3, la montée du présentisme, nous avons discerné un présent tendant à l'omniprésence et l'éternité. Au point qu'il pourrait être tenu pour un quasi-analogue du *tota simul*, par quoi Augustin et Plotin, avant lui, définissaient l'éternité, où « rien ne passe et tout est présent à la fois ». Rappelons-nous Marinetti déjà (en 1909) et son « tragique lyrisme de l'ubiquité et de l'omniprésente vélocité ». Éternel peut-être, ce présent, avons-nous reconnu aussi, n'en est pas moins avide ou anxieux d'historicisation, comme s'il était contraint de se projeter en avant de lui-même pour se regarder tout aussitôt comme déjà passé, oublié. Pour conjurer l'insupportable incertitude de ce qui arrive ? Rappelons-nous le régime de l'événement contemporain, qui inclut d'emblée son autocommémoration, qui est déjà cette commémoration. Mais, contradictoirement en apparence, ce présent dilaté, chargé de sa double dette, de sa mémoire double du passé et de l'avenir, est aussi guetté par l'entropie. L'instant, l'éphémère, l'immédiat le happent et l'amnésie seule peut être son lot.

Tels sont les principaux traits de ce présent multiforme et multivoque : un présent monstre. Il est à la fois tout (il n'y a que du présent) et presque rien (la tyrannie de l'immédiat). « Alors l'esprit ne regarde ni en avant ni en arrière. Le présent seul est notre bonheur », il suffit de faire entendre une nouvelle fois ces vers du *Second Faust* pour saisir que ce présentisme n'est pas ou plus le nôtre. Nous, au contraire, nous ne cessons de regarder en avant et en arrière, mais sans *sortir* d'un présent dont nous avons fait notre seul horizon.

Tout en restant fidèles au régime temporel de l'histoire du Salut, les humanistes étaient habités par une « ferveur d'espérance tournée vers le passé ». La lumière vient du passé antique et le rapport avec ce passé glorieux passe par le devoir-être de l'exemple et l'imitation. Mais le présent, qui est ce qu'on vise, par l'opération de la *renovatio*, peut se hisser à la hauteur de ce passé. Avec le régime moderne d'historicité, la ferveur d'espérance s'est tournée vers le futur, d'où provient la lumière. Le présent est alors perçu comme inférieur à l'avenir, le temps devient un acteur : on

est saisi par son accélération ; il faut l'accélérer encore. L'avenir est dans la vitesse. On peut aussi vouloir briser le temps, le casser en deux, pour inscrire d'un coup le futur dans le présent.

Aujourd'hui, la lumière est produite par le présent lui-même, et lui seul. En ce sens (seulement), il n'y a plus ni passé ni futur, ni temps historique, s'il est vrai que le temps historique moderne s'est trouvé mis en mouvement par la tension créée entre champ d'expérience et horizon d'attente. Faut-il estimer que la distance entre l'expérience et l'attente s'est à ce point creusée qu'elle est allée jusqu'à la rupture ou que nous sommes, en tout cas, dans un moment où les deux catégories se trouvent comme désarticulées l'une par rapport à l'autre ? Qu'il s'agisse d'une situation transitoire ou d'un état durable, reste que ce présent est bien le temps de la mémoire et de la dette, de l'amnésie au quotidien, de l'incertitude et des simulations. Dans ces conditions, décrire ce présent – ce moment de crise du temps –, en reprenant et prolongeant les suggestions de Hannah Arendt, comme une « brèche » entre le passé et le futur, ne convient plus. Notre présent ne se laisse pas ou mal saisir comme « cet étrange entre-deux » dans le temps, « où l'on prend conscience d'un intervalle qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore[34] ». Il ne se voudrait déterminé que par lui-même. Tel serait donc le visage du présentisme de ce présent : le nôtre.

Notes

Ordres du temps, régimes d'historicité

1.

Anaximandre, *Fragment*, B.1, « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la destruction, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps *(kata tou chronou taxin)* », *Les Présocratiques*, éd. établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1988, p. 39.

2.

Catherine Darbo-Peschanski, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 72-74. Sur le cas de Crésus, Fr. Hartog, « Myth into logos : the case of Croesus », *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, sous la dir. de R. Buxton, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 185-195.

3.

Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

4.

Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. XII. Voir aussi, du même auteur, « La crise de l'avenir », *Le Débat*, 7, 1980, p. 5-17, repris dans *Sur l'histoire,* Paris, Gallimard, 1999, p. 233-262.

5.

Depuis, de multiples réflexions, menées à partir des divers champs disciplinaires mais soucieuses d'une portée plus générale, se sont déployées : voir, par exemple, Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994 ; Norbert Elias, *Du Temps* (1987), traduit par M. Hulin, Paris, Fayard, 1996 ; les réflexions de Paul Virilio, au fil de plusieurs livres depuis une quinzaine d'années ; Horst Günther, *Le Temps de l'histoire*, traduit par O. Mannoni, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995 ; Jean Chesneaux, *Habiter le temps. Passé, présent, futur : esquisse d'un dialogue possible*, Paris, Bayard, 1996 ; Jean Leduc, *Les Historiens et le Temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Éd. du Seuil, 1999 ; Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000 ; Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire*

va-t-elle plus vite ? Variations sur un vertige, Paris, Gallimard, 2001 ; Lothar Baier, *Pas le temps. Traité sur l'accélération*, traduit par M.H. Desart et P. Krauss, Arles, Actes Sud, 2002 ; Étienne Klein, *Les Tactiques de Chronos*, Paris, Flammarion, 2003: après avoir montré que nous parlons du temps « pratiquement de la même manière qu'avant Galilée » et démontré que la physique moderne et le temps ont partie liée, É. Klein achève son livre sur une note plus épicurienne invitant « à se fier à la faveur du moment, au *kairos* ».

6.

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 1. Id., « Mémoire : approches historiennes, approche philosophique », *Le Débat,* 122, 2002, p. 42-44.

7.

Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 89. Voir Jean Leduc, *Les Historiens et le Temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

8.

K. Pomian, « La crise de l'avenir », *op. cit.*, p. 233-262. Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 345-359.

9.

Au sens où on l'entend dans *The Invention of Tradition*, édité par E. Hobsbawm et T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

10.

François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e^ siècle*, Paris, Robert Laffont, Calmann-Lévy, 1995, p. 808.

11.

Paul Valéry, *Essais quasi politiques*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1957, t. I, p. 993 (lettre d'abord parue en anglais en 1919) et 1063 (conférence à l'université des Annales, 1935). En 1932, il reprenait dans une conférence donnée dans le même cadre son diagnostic de 1919 sur le désarroi de l'Hamlet européen.

12.

Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

13.

Stefan Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, traduit par S. Niémetz, Paris, Belfond, 1993, p. 9.

14.

Lucien Febvre, « Face au Vent, Manifeste des *Annales* Nouvelles », in *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 35, 40 et 41.

15.

Id., « Vers une autre histoire », publié en 1949, repris dans *Combats pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 437 et 438 : « L'histoire, qui est un moyen d'organiser le passé pour l'empêcher de trop peser sur les épaules des hommes […]. Organiser le passé en fonction du présent : c'est ce qu'on pourrait nommer la fonction sociale de l'histoire. »

16.

René Char, *Feuillets d'Hypnos*, 62, in *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1983, p. 190. Ces notes, écrites entre 1943 et 1944, sont dédiées à Albert Camus.

17.

Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot-Rivages, 1999, p. 32.

18.

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 13 et 14.

19.

Ibid., p. 19.

20.

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto », 2002, p. 867.

21.

Edgar Morin, Claude Lefort et Jean-Marc Coudray, *Mai 1968 : La Brèche*, Paris, Fayard, 1968.

22.

Olivier Rolin, *Tigre de papier,* Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 36.

23.

Michel Deguy, dans *Au sujet de « Shoah », le film de Claude Lanzmann*, Paris, Belin, 1990, p. 40.

24.

Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, traduit par E. Vigne, Paris, La Découverte, 1984, p. 12. Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 52-55.

25.

Charles S. Maier, « Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du fascisme, mémoire du communisme », *Le Débat*, 122, 2002, p. 109-117. Anne-marie Losoncszy, « Le patrimoine de

l'oubli, Le parc-musée des statues de Budapest », *Ethnologie française*, 3, 1999, p. 445-451, où l'auteur présente ce musée de plein air, un peu à l'écart et pas vraiment achevé, réunissant les statues de l'ère communiste. Conserver pour effacer.

26.

Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1998 ; Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin,* Paris, Plon, 1998 ; Fr. Hartog, « Le témoin et l'historien », *Gradhiva*, 27, 2000, p. 1-14.

27.

Kerwin L. Klein, « On the Emergence of Memory in Historical Discourse », *Representations*, 69, 2000, p. 127-150. *Politiques de l'oubli*, *Le Genre humain*, 18, 1988. Sur l'historien à la fois « trouble-mémoire » et « sauve-mémoire », Pierre Laborie, *Les Français des années troubles*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 53-71. Régine Robin, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.

28.

Fr. Hartog, « Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France ? », *Annales*, 1, 1995, p. 1223-1227. Zaki Laïdi décrit un « présent autarcique » : *Le Sacre du présent, op. cit.*, p. 102-129. À partir d'une double expérience de médiéviste et d'observateur du mouvement zapatiste, Jérôme Baschet parle de « présent perpétuel » : « L'histoire face au présent perpétuel, quelques remarques sur la relation passé/futur », dans *Les Usages politiques du passé*, sous la dir. de Fr. Hartog et J. Revel, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2001, p. 55-74. Marc Augé, *Le Temps en ruines*, Paris, Galilée, 2003,où il insiste sur le présent perpétuel de « notre monde violent, dont les décombres n'ont plus le temps de devenir des ruines » (p. 10). À quoi il oppose un temps des ruines, sorte de « temps *pur*, non datable, absent de notre monde d'images, de simulacres, de reconstitutions » *(ibid.)*.
Le sens que je donne à présentisme est plus large que celui, presque technique, que lui conférait George W. Stocking, dans son essai « On the limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences » (repris dans *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 2-12). L'approche présentiste est celle qui considère le passé en ayant en vue le présent, alors que l'historiciste met en avant le passé pour lui-même.

29.

Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida, Paris, Éd. du CNRS, 1993, p. 33. Henry Rousso, « Pour une histoire du temps présent », *La Hantise du passé*, entretien avec Philippe Petit, Paris, Textuel, 2001, p. 50-84.

30.

Voir, en dernier lieu, Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 11-61.

31.

Fr. Hartog, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales ESC*, 6, 1983, p. 1256-1263.

32.

Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, traduit par J. Hoock et M.-Cl. Hoock, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 307-329.

33.

Publié dans les documents préparatoires au colloque, le texte a été repris dans *L'État des lieux en sciences sociales*, Institut français de Bucarest, textes réunis par A. Dutu et N. Dodille, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 29. Voir la présentation du dossier par Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 61-80.

34.

P. Ricœur, *La Mémoire…*, *op. cit.*, p. 480-498, et « Mémoire : approches historiennes… », *op. cit.*, p. 60-61.

35.

Jean-François Lyotard, « Les Indiens ne cueillent pas de fleurs », *Annales*, 20, 1965, p. 65 (article sur *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss).

36.

Par exemple, Günter Grass, *Toute une histoire*, traduit par Cl. Porcell et B. Lortholary, Paris, Éd. du Seuil, 1997 ; Cees Nooteboom, *Le Jour des morts*, traduit par Ph. Noble, Arles, Actes Sud, 2001. Dans un registre différent, Emmanuel Terray, *Ombres berlinoises. Voyage dans une autre Allemagne,* Paris, Odile Jacob, 1996 ; Régine Robin, *Berlin chantiers*, Paris, Stock, 2001.

37.

Étienne François, « Reconstruction allemande », in *Patrimoine et passions identitaires,* sous la présidence de Jacques Le Goff, Paris, Fayard, 1998, p. 313 (pour la citation de Scharoun), et Gabi Dolff-Bonekämper, « Les monuments de l'histoire contemporaine à Berlin : ruptures, contradictions et cicatrices », in *L'Abus monumental*, sous la présidence de Régis Debray, Paris, Fayard, 1999, p. 363-370.

38.

Voir, à partir d'un questionnement philosophique, les réflexions parallèles de Bertrand Binoche, « Après l'histoire, l'événement », *Actuels Marx*, 32, 2002, p. 139-155.

39.

K. Pomian, *L'Ordre du temps*, *op. cit.*, p. 101-163. Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1953), traduit par J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

40.

Daniel 2,28-45. Les références bibliques sont données dans l'édition de la Pléiade, publiée sous la direction d'Édouard Dhorme.

41.

Arnaldo Momigliano, « Daniel et la théorie grecque de la succession des empires », in *Contributions à l'histoire du judaïsme,* traduit par P. Farazzi, Nîmes*,* Éditions de l'Éclat, 2002, p. 65-71.

42.

Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 142.

43.

Augustin, *La Cité de Dieu*, 22, 30, 5. Auguste Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 285-331.

44.

R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*, notamment p. 315-320.

45.

Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1960, t. II, p. 921.

46.

Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au 18^{e} siècle*, Paris, Dalloz, 1933.

47.

Fernand Braudel, « Histoire et sciences sociales. La longue durée », *Annales ESC*, 4, 1958, p. 725-753.

48.

Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco, coll. «La question raciale devant la science moderne », 1952, repris dans *Anthropologie structurale deux,* Paris, Plon, 1973, p. 377-431.

49.

Ibid., p. 393-394.

50.

Ibid., p. 397.

51.

Ibid., p. 417.

52.

Ibid., p. 421.

53.

K. Pomian, *L'Ordre du temps*, *op. cit.*, p. 151.

54.

Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme,* trad. fr., Paris, Flammarion, 1992, p. 11 et 96. *Spectres de Marx* de Jacques Derrida (Paris, Galilée, 1993) est, notamment, une longue critique de la thèse de Fukuyama.

55.

Robert Bonnaud qui, lui, n'a nullement attendu 1989 pour croire, ou croire à nouveau, en une histoire universelle ne pense pas non plus qu'elle soit finie ! Bénéficiant néanmoins des interrogations présentes sur le temps, ses recherches ont reçu plus d'attention de la part des médias et du public. Explorateur depuis sa jeunesse des mécanismes temporels, il cherche en effet à repérer ce qu'il nomme des « tournants historiques mondiaux », en documentant des synchronismes (par exemple celui de - 221, valant pour le monde méditerranéen et le monde chinois). Ayant publié, en 1989, *Le Système de l'histoire* (Paris, Fayard), il n'a cessé depuis d'affiner et de préciser ses analyses, convaincu que l'histoire ne souffrait pas « d'un excès de dates, mais d'un défaut de chronologie raisonnée » : *Tournants et périodes,* Paris, Kimé, 2000, p. 13. Ses recherches doivent permettre de tracer des séries de « courbes planétaires » et revendiquent une portée prédictive. Voir, en dernier lieu, les réflexions de Jean Baechler qui propose une *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris, Fayard, 2002.

56.

Sur la notion d'expérience, voir Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, traduit par A. Escudier, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. «Hautes Études », 1997, notamment p. 201-204.

57.

Dans « Le langage et l'expérience humaine », Émile Benveniste proposait de distinguer entre le « temps linguistique » et le « temps chronique ». Le premier est « le temps de la langue », par laquelle « se manifeste l'expérience humaine du temps », tandis que le second est « le fondement de la vie des sociétés » (*Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, coll. «Diogène », 1966, p. 3-13). Le régime d'historicité participerait de l'un et de l'autre. On peut se reporter également aux remarques de Norbert Elias sur les notions de passé, présent et futur : « Les concepts de *passé*, de *présent* et d'*avenir* expriment la relation qui s'établit entre une série de

changements et l'expérience qu'en fait une personne ou un groupe. Un instant déterminé à l'intérieur d'un flux continu ne prend l'aspect d'un présent qu'en relation à un humain en train de le vivre, tandis que d'autres prennent l'aspect d'un passé ou d'un futur. En leur qualité de symbolisations de périodes vécues, ces trois expressions représentent non pas seulement une succession, comme l'année ou le couple « cause-effet », mais aussi la présence simultanée de ces trois dimensions du temps dans l'expérience humaine. On pourrait dire que *passé, présent* et *avenir* constituent, bien qu'il s'agisse de trois mots différents, un seul et même concept » (*Du Temps*, *op. cit.*, p. 86 ; voir *infra*, chap.2, p. 69-70).

58.

R. Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 314.

59.

Ibid., p. 326-327.

Chapitre 1. Des îles d'histoire

1.

Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, traduit sous la direction de J. Revel, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes Études », 1989, p. 78. La conférence avait été initialement prononcée en décembre 1982 devant l'American Anthropological Association. La formule de Sartre apparaît dans la préface à *Questions de méthode* (1976).

2.

M. Sahlins, *ibid.*

3.

Id., « L'apothéose du capitaine Cook », in *La Fonction symbolique*, Essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 307-339.

4.

M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 13 : « On peut, de façon relativement assurée, apporter une solution structurale au mystère qui se pose de longue date : qui est l'auteur du crime ? L'identité de l'agresseur de Cook est déductible, à la façon de Sherlock Holmes, des catégories élémentaires » ; voir également p. 114-141 et, plus largement, l'ensemble du livre. Voir auparavant « L'apothéose du capitaine Cook », *op. cit.*, p. 307-339.

5.

Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

6.

Si la conjoncture est une « situation qui résulte d'une rencontre de circonstance », la structure de la conjoncture est « la réalisation de fait des catégories culturelles dans un contexte culturel particulier » (M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 14).

7.

Claude Lévi-Strauss, « Le champ de l'anthropologie » (1960), repris dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 39-42 ; Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon/Julliard, 1961, p. 43-46 ; Cl. Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », *Annales ESC*, 6, 1983, p. 1217-1231.

8.

G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 44.

9.

Claude Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », *Annales ESC*, 6, 1983, p. 1218, nos italiques.

10.

Id., « Retours en arrière », *Les Temps modernes*, 598, 1998, p. 66-69. La phrase qui explique le refroidissement contemporain est une citation qu'il emprunte à un autre de ses articles, paru dans *L'Homme*, 126-128, 1983, p. 9-10.

11.

Id., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 25. Le texte avait d'abord paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 3-4, 1949, sous le titre « Histoire et Ethnologie ».

12.

Voir *supra*, p. 24-25.

13.

Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco, 1952, repris dans *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 395 et 396 (nos italiques).

14.

Ibid., p. 396.

15.

Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 23 : les faits sociaux qu'étudie l'anthropologie « se manifestent dans des sociétés dont chacune est *un être total, concret, et jointif* » (italiques de l'auteur).

16.

Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. «Folio », 2000, p. 46-77. L'article a d'abord paru dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, 12, 1952, p. 3-25. On

peut d'ailleurs relever qu'un texte de Lévi-Strauss sur « La notion d'archaïsme en Ethnologie » ouvrait ce même numéro.

17.

Ibid., p. 62.

18.

Ibid., p. 65.

19.

Histoire et Structure, numéro spécial, *Annales ESC*, 3-4, 1971.

20.

Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, 1re éd., Paris, PUF, 1962 ; M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 51-52.

21.

Fr. Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 17-19.

22.

M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 53.

23.

Ibid., p. 54.

24.

Ibid.

25.

Ibid., p. 56.

26.

Plutarque, *Vies parallèles,* volume dirigé et préfacé par Fr. Hartog, Paris, Gallimard, 2002, p. 16-17.

27.

M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 60.

28.

Ibid., p. 64.

29.

Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 21. Fr. Hartog, « L'œil de Thucydide et l'histoire "véritable" », *Poétique*, 49, 1982, p. 22-30.

30.

M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 65.

31.

François Furet, « Le quantitatif en histoire », dans *Faire de l'histoire*, sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, t. I, p. 54.

32.

M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 68.

33.

Ibid., p. 69.

34.

Ibid.

35.

Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 11.

36.

M. Sahlins, « L'apothéose du capitaine Cook », *op. cit.*, p. 329-330. À cela Nicholas Thomas objecte que, dans le structuralisme historique de Sahlins, « le système indigène n'est historisé que dans ses rapports avec les Européens » : « aucune place n'est faite pour les théories du changement indigène ou pour les transformations majeures qui ont fait des sociétés hawaïennes, tahitiennes et de Polynésie occidentale des systèmes sensiblement différents les uns des autres » (*Hors du Temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, traduit par M. Naepels, Paris, Belin, 1998, p. 160). Même si c'est le cas, ce dont je ne puis juger, l'analyse du moment d'interférence des deux systèmes garde toute sa valeur heuristique. Voir *infra*, p. 50.

37.

Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 279-280.

38.

M. Sahlins, *Des îles…*, *op. cit.*, p. 70.

39.

Ibid., p. 77.

40.

M. Sahlins, « L'apothéose du capitaine Cook », *op. cit.*, p. 318.

41.

Ibid., p. 320.

42.

Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, p. 13.

43.

Sur événement et structure, voir les remarques de Koselleck à propos de la bataille de Leuthen, gagnée par Frédéric II, où il montre comment entre événement et structure il y a croisement, mais aussi hiatus (*Le futur passé*, *op. cit.*, p. 138).

44.

R. Koselleck, *ibid.*, p. 37-62. Et *infra*, p. 85.

45.

Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York, Colombia University Press, 1983, p. 143.

46.

Marc Abélès, « Avec le temps… », *Critique,* janvier-février 1999, p. 55 : « Surmonter le grand partage, c'est-à-dire ne plus rejeter l'altérité dans un univers indexé sur la tradition, arrimé au passé, englué dans ses origines : tel est bien le projet des anthropologues critiques. Mais ils nous livrent peu d'instruments pour penser le contemporain au-delà de l'opposition simple entre modernité et tradition. Et surtout, ils semblent se désintéresser de la question, incontournable dans la réflexion sur le postmodernisme, du régime de temporalité dans lequel s'inscrit notre présent. »

47.

Time. Histories and Ethnologies, sous la dir. de D. Owen Hughes et Th.R. Trautmann, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 12.

48.

Nicholas Thomas, *Hors du temps, op. cit.*, p. 17 et 175.

49.

Ibid., p. 161.

50.

Si les terrains, les références et les instruments d'analyse mis en œuvre diffèrent, on pourrait, néanmoins, relever un certain parallélisme entre, d'un côté, la démarche de M. Sahlins, démontant l'opposition événement/structure et, de l'autre, celle de P. Nora, s'attachant à montrer que l'historien du présent doit revenir « de l'évidence de l'événement à la mise en évidence du système » (« Le retour de l'événement », in *Faire de l'histoire*, *op. cit.*, t. I, p. 225).

Chapitre 2. Ulysse et Augustin : des larmes à la méditation

1.

Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 23-48.

2.

Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 76.

3.

Erich Auerbach, *Mimesis*, traduit par C. Heim, Paris, Gallimard, 1968, p. 20 et 33.

4.

Ibid., p. 21.

5.

Ibid., p. 28 : « Un lecteur un peu exercé fait aisément le départ, dans la majorité des cas, entre l'histoire et la légende. »

6.

Homère, *Iliade*, 18, 112, également 16, 60 et 19, 65. Sur le *thumos* comme souffle, associant émotion et respiration, Richard B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, traduit par B. Cassin, A. Debru et M. Narcy, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 73-74.

7.

Iliade, 23, 69-71.

8.

Ibid., 22, 387-390 : Achille déclare que jamais il n'oubliera Patrocle, même chez Hadès.

9.

Ibid., 23, 97-101.

10.

Ibid., 1, 69-72. Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998.

11.

Odyssée, 10, 492-495 ; 11, 100-137.

12.

Hésiode, *Théogonie*, 32 et 38.

13.

Odyssée, 8, 78 : selon l'oracle d'Apollon, Achille et Ulysse sont « les meilleurs des Achéens ».

14.

Ibid., 17, 290-327.

15.

Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. 285.

16.

Pseudo-Longin, *Du Sublime*, 9, 12 (présentation et traduction par J. Pigeaud, Paris, Rivages, 1991) : l'*Odyssée* est présentée comme le poème de la vieillesse d'Homère (l'*Iliade* étant celui de sa jeunesse), où il rend à ses héros leurs pleurs, comme s'il s'agissait d'une dette longuement due ; elle est un *epilogos* à l'*Iliade*, ce récit qui vient après, tout comme le récit historique. Depuis longtemps, les spécialistes d'Homère ont cherché à mesurer en nombre d'années l'intervalle séparant la composition des deux poèmes : un siècle, un demi-siècle ?

17.

Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, traduit par J. Carlier et N. Loraux, Paris, Éd. du Seuil, 1993, p. 44.

18.

Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 3, 4 : « ceux qui reçurent le nom d'Hellènes […] n'accomplirent rien ensemble avant la guerre de Troie » (traduction de J. de Romilly).

19.

Odyssée, 1, 341-344 : sur Pénélope pèse un deuil inoubliable *(penthos alaston)* ; en proie au regret de l'absence *(potheô)*, elle se souvient toujours *(memnêmenê aiei)* du héros dont la gloire emplit l'Hellade et l'Argolide. Sur le *pothos*, les funérailles et l'épopée, voir Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p. 41-50.

20.

Odyssée, 4, 93 et 105-112.

21.

Ibid., 4, 220-295.

22.

Ibid., 8, 73-92. Sur cette querelle, autrement inconnue, et sur son « rapport » à la Querelle, celle d'Agamemnon et d'Achille, voir G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, *op. cit.*, p. 44-48.

23.

Odyssée, 8, 266-368.

24.

Ibid., 8, 83-95 et 521-534.

25.

Ibid., 8, 542.

26.

Ibid., 8, 577-586 (traduction de Ph. Jaccottet). Voir David Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'« Iliade » ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 39-40.

27.

Odyssée, 8, 487-491 (traduction de Ph. Jaccottet légèrement modifiée).

28.

De même, pour l'épisode du cheval de bois, le signe de la vérité sera la capacité de Démodocos à chanter tout au long *(katalegein)* et dans le détail *(kata moiran)*. Ulysse ira alors proclamant qu'il doit son chant à la faveur d'un dieu (*Od.*, 8, 496-499). Sur *kata kosmon* dans ce passage, voir les remarques de George B. Walsh, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Fonction of Poetry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984, p. 8-9, que je ne suis pas totalement. De même, à la demande d'Éole, Ulysse lui raconte tout au long et dans le détail la prise de Troie (*Od.*, 10, 16). La première phrase de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias énoncera que le *kosmos* du discours est la « vérité ».

29.

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 63.

30.

Odyssée, 8, 84-92 et 521-522. Sur ces larmes et cette scène, voir G.B. Walsh, *The Varieties of Enchantment*, *op. cit.*, p. 3-13.

31.

Voir *supra*, p. 59. *Odyssée*, 8, 581-586. Alcinoos parle de son chagrin (*achos*, 8, 541) ; *achos* est aussi ce que ressent l'épouse qui vient de voir son mari mourir (8, 530), et c'est également ce que Ménélas dit endurer (*achos alaston*, 4, 108). On est bien dans le registre du deuil et du *pothos*.

32.

Ibid., 8, 523-531. Au chant 23, quand Ulysse et Pénélope se tiennent enfin enlacés, il est dit que « ses bras blancs ne pouvaient s'arracher à ce cou » (v.240).

33.

G. Nagy (*Le Meilleur des Achéens*, *op. cit.*, p. 101) fait remarquer que la ressemblance avec Hector est frappante et que la situation, telle qu'elle résulte de la comparaison est étonnamment parallèle à celle d'Andromaque à la fin de l'*Iliou Persis* (d'après le sommaire de Proclus). Pietro Pucci, *Ulysse polutropos,* traduit par J. Routier-Pucci, Lille, Presses du Septentrion, 1995, p. 304-307 et 346-347.

34.

Pietro Pucci, *ibid.*, p. 324-336.

35.

Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, *op. cit.*, p. 42-44.

36.

Odyssée, 9, 19 et 12-13.

37.

Ibid., 8, 579-580.

38.

M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 117-120.

39.

Odyssée, 11, 42-50.

40.

Le « petit miracle de la reconnaissance », comme le nomme Paul Ricœur, ne peut être pour lui. Selon Ricœur, ce petit miracle est « d'enrober de présence l'altérité du révolu » (*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 47).

41.

Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 355 : « Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution. […] Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même *(idem)*, on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même *(ipse)* ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. […] L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. »

42.

Odyssée, 13, 1-2.

43.

J.-P. Vernant, *L'Individu*, *la Mort, l'Amour*, *op. cit.*, p. 145-146 ; Pietro Pucci, « The Songs of the Sirens », *Arethusa,* 12, 1979, p. 121-132 ; Charles P. Segal, « *Kleos* and its Ironies in the *Odyssey* », *L'Antiquité classique,* 52, 1983, p. 38-43.

44.

Odyssée, 12, 189-191.

45.

Sur les hommes de l'avenir, voir D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre*, *op. cit.*, p. 54 et 93-97.

46.

Odyssée, 12, 184 ; voir *Iliade*, 9, 673 ; P. Pucci, *Ulysse polutropos*, *op. cit.*, p. 288-293.

47.

Sur la fonction funéraire des Muses et des aèdes, voir Marcello Carastro, *La Cité des mages : anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne,* thèse EHESS, 2003.

48.

Ch. Segal relève que les Sirènes parlent le langage du savoir, mais que jamais la dimension du souvenir et de la mémoire ne caractérise leur chant (« *Kleos* and its Ironies », *op. cit.*, p. 43). Laurence Kahn, « Ulysse ou la ruse et la mort », *Critique*, février 1980, p. 121-134.

49.

Sur le passé iliadique comme enregistrement des faits exemplaires, voir D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre*, *op. cit.*, p. 351-352.

50.

Hérodote, *Histoires*, 1, 5.

51.

Iliade, 16, 31 ; voir D. Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre*, *op. cit.*, p. 426-427, sur Achille se mettant « hors du temps humain », avant d'accepter finalement de « réintégrer une histoire qui va des pères aux fils ».

52.

Odyssée, 1, 327 : Phémios chante « le retour d'Ilion que Pallas avait endeuillé ».

53.

Augustin, *Les Confessions*, 11, 28, 38, in *Œuvres de saint Augustin*, 14, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1996.

54.

Ibid., 11, 28, 37.

55.

Ibid., 11, 28, 38.

56.

Odyssée, 5, 157-158 et 219-220.

57.

A. Solignac, Notes complémentaires, *in* Augustin, *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 590.

58.

Avec ce commentaire de Ricœur : « Tout l'empire du narratif est ici virtuellement déployé : depuis le simple poème, en passant par l'histoire d'une vie entière jusqu'à l'histoire universelle. C'est à ces extrapolations, simplement suggérées par Augustin, que le présent ouvrage [*Temps et récit*] est consacré » (Paris, Éd. du Seuil, 1983, t. I, p. 41). Ricœur aurait pu envisager de commencer avec Ulysse.

59.

Confessions, 11, 29, 39.

60. Paul, Épître aux Philippiens 3,12-14 (traduction de J. Grosjean).

61. Augustin, *La Cité de Dieu*, Préambule, in *Œuvres de saint Augustin*, 33, Paris, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, 1959, t.I.

62. Épître aux Philippiens 3,16 et 20.

63. Genèse 12,1.

64. Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, *op. cit.*, p. 29. Catherine Chalier, *L'Histoire promise*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 48-60.

65. Exode 19,6.

66. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984, p. 31 et 40.

67. Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, p. 7, 12.

68. Évangile selon Matthieu 24,34, 36, 42 et 44.

69. Oscar Cullmann, *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 173.

70. *Ibid.*, p. 185.

71. Évangile selon Jean 5,39 et 46.

72. Évangile selon Luc 9,27.

73. Augustin, *La Cité de Dieu*, 22, 30, 5.

74. H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 164.

75.

Ibid., p. 166.

76.

Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 21-22 ; voir *infra*, chap.5, p. 183. À quoi il conviendrait d'ajouter la perspective du désenchantement, introduite par Max Weber : voir Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996.

Chapitre 3. Chateaubriand : entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité

1.

Voir *infra*, chap.4 et 5, p. 116-119 et 176-185.

2.

Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. «Hautes Études », 1997, p. 239.

3.

Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1951, t. II, p. 936.

4.

Ibid., Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1951, t. I, p.195.

5.

Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, in *Essai sur les révolutions – Génie du christianisme*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1978. Sauf indication contraire, toutes les références à l'*Essai* sont tirées de l'édition de Chateaubriand parue dans la Pléiade.

6.

Chateaubriand, *Voyage en Amérique* [cité *Voyage* plus bas], in *Œuvres romanesques et voyages*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1978, t. I, p. 888.

7.

Essai, p. 224 : « Littérairement parlant, l'*Essai* touche à tout, attaque tous les sujets, soulève une multitude de questions, remue un monde d'idées, et mêle toutes les formes de style. J'ignore si mon nom parviendra à l'avenir : je ne sais si la postérité entendra parler de mes

ouvrages ; mais si l'*Essai* échappait à l'oubli, tel qu'il est surtout avec les Notes critiques, ce serait un des plus singuliers monuments de ma vie. » Sur cette façon qu'a Chateaubriand de multiplier les débuts, voir Claude Reichler, « Raison et déraison des commencements », *Revue des sciences humaines*, 247, juillet 1997, p. 175-176.

8.

Chateaubriand, *Voyage en Amérique,* édition critique par Richard Switzer, Paris, Didier, 1964, t. I, p. LXIX.

9.

Fr. Hartog, « Confronto con gli Antichi », in *I Greci*, t. I, *Noi e I Greci*, sous la dir. de Salvatore Settis*,* Turin, Einaudi, 1996, p. 3-37 ; *La Querelle des Anciens et des Modernes*, édition établie par Anne-marie Lecoq, Paris, Gallimard, 2001 ; Levent Yilmaz, *La Querelle des Modernes. Temps, nouveauté et histoire à travers la Querelle des Anciens et des Modernes*, thèse EHESS, 2002 (à paraître, Gallimard, 2004).

10.

Jean-Jacques Rousseau, « Histoire de Lacédémone », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1964, t. III, p. 544. Sur Rousseau et l'Antiquité, voir Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

11.

Essai, p. 440.

12.

Ibid., p. 316 : « J'ai résolu de ne pas me rembarquer sur la mer du monde. J'en contemple encore quelques fois les tempêtes, comme un homme jeté seul sur une île déserte, qui se plaît, par une secrète mélancolie, à voir les flots se briser au loin sur les côtes où il fit naufrage. »

13.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, note X, in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 214.

14.

Essai, p. 43.

15.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 353.

16.

Fr. Hartog, « Entre les anciens et les modernes, les sauvages », *Gradhiva*, 11, 1992, p. 23-30.

17.

Essai, p. 40. Voir, à propos de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Jean-Claude Berchet, « Un voyage vers soi », *Poétique*, 14, 1983, p. 91-108. Pierre Macherey, « L'*Essai sur les Révolutions* ou le laboratoire d'un style », *Europe*, 775, 1993, p. 29-45. Philippe Antoine, *Les Récits de voyage de Chateaubriand. Contribution à l'étude d'un genre*, Paris, Honoré Champion, 1997.

18.

Essai, p. 37.

19.

Ibid., p. 442.

20.

Jean-Jacques Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1790, t. II, p. 3.

21.

Essai, p. 184, note B.

22.

Fr. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, 3e éd., Paris, Gallimard, 2001.

23.

Sur le vieil Anacharsis, Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 118-127.

24.

Abbé Rollin, *Histoire ancienne*, Paris, 1731-1738, t. III, p. 30.

25.

Essai, p. 188.

26.

Ibid., p. 185.

27.

Ibid., p. 186.

28.

Ibid., p. 189 et 191.

29.

Ibid., p. 193 (note de la nouvelle édition).

30.

Si Cicéron est celui qui donne la formule, canonique pour ainsi dire, dans *De l'orateur*, 2, 9, 36, la conception de l'*historia magistra* est antérieure : voir Fr. Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin,* Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 185-186.

31.

Essai, p. 91.

32.

R. Koselleck, *Le futur passé,* Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 37-62.

33.

Ibid., p. 317-322.

34.

Essai, p. 51.

35.

Odyssée, 4, 388-393.

36.

Essai, p. 51.

37.

Ibid., p. 82.

38.

Ibid., p. 220.

39.

Ibid., p. 341.

40.

Ibid., p. 432.

41.

Ibid., p. 15.

42.

Ibid., p. 310.

43.

Ibid., p. 266.

44.

Fr. Hartog, « La Révolution française et l'Antiquité », dans *L'Antiquité grecque au XIX^e^ siècle. Un exemplum contesté ?*, sous la dir. de Ch. Avlami, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 7-46.

45.

Essai, p. 266.

46.

Ibid.

47.

Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. Sociales, 1963, p. 13-15.

48.

Essai, p. 266.

49.

Ibid., p. 268 et 270.

50.

Ibid., p. 437 et 438.

51.

Ibid., p. 268.

52.

Ibid., p. 441 : « Rappeler les illusions du bonheur, par le souvenir de leurs plaisirs passés » ; le chapitre s'ouvre sur ces mots.

53.

Voyage, p. 676 et 677. À ce moment-là, les parallèles antiques ne lui paraissent pas encore viciés.

54.

Ibid., p. 677.

55.

Lettre de Washington au marquis de la Rouërie, qui avait écrit une lettre de recommandation pour Chateaubriand, citée par Richard Switzer, *Voyage en Amérique*, édition critique, *op. cit.*, t. I, p. XXXVI.

56.

Voyage, p. 682.

57.

Ibid., p. 752, 822, 812, 711, 850 et 824.

58.

Ibid., p. 830.

59.

Chateaubriand, *Atala*, in *Œuvres romanesques et voyages*, *op. cit.*, t. I, p. 16.

60.

Voyage, p. 703.

61.

Ibid., p. 684 ; *Essai*, p. 442.

62.

Essai, p. 446.

63.

Voyage, p. 886.

64.

Ibid.

65.

Essai, p. 37.

66.

Ibid., p. 42. Jean-Claude Bonnet, « Le nageur entre deux rives : la traversée comme expérience révolutionnaire », *Bulletin de la Société Chateaubriand*, 32, 1989, p. 55-60.

67.

P. Macherey, « L'*Essai sur les Révolutions*… », *op. cit.*, p. 33.

68.

Essai, p. 15.

69.

Chateaubriand, *Études ou discours historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1831, t. III, p. 1.

70.

Voyage, p. 735. Il n'empêche que les éditeurs et critiques du texte ont prouvé qu'il avait été composé, en grande partie, à partir de fiches de lecture.

71.

Ibid., p. 663.

72.

Ibid., p. 853.

73.

Michel Butor, « Chateaubriand et l'ancienne Amérique », *Répertoire 2*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, p. 152-192.

74.

Essai, p. 442 : « Lorsque, dans mes voyages parmi les nations indiennes du Canada, je quittai les habitations européennes et me trouvai, pour la première fois, seul au milieu d'un océan de forêts… »

75.

Voyage, p. 685.

76.

Ibid., p. 726.

77.

Ibid., p. 710.

78.

Ibid., p. 716.

79.

Ibid., p. 830.

80.

Ibid., p. 857.

81.

Ibid., p. 749.

82.

Ibid., p. 857.

83.

Ibid., p. 862 et 863.

84.

Dans la préface du *Voyage*, Chateaubriand présente d'ailleurs une Tahiti, déjà très « segalenienne », qui a perdu ses danses, ses chœurs, ses mœurs voluptueuses, et se consacre à l'impression des bibles.

85.

Voyage, p. 867.

86.

Ibid.

87.

Ibid., p. 865.

88.

Ibid., p. 873.

89.

Ibid., p. 874.

90.

Fr. Hartog, « La Révolution française et l'Antiquité », *op. cit.*, p. 30-35. Nicole Loraux et Pierre Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise », repris dans P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 197-204.

91.

Cette façon d'envisager le problème de la liberté diffère évidemment de l'approche développée par Chateaubriand dans ses écrits politiques ; voir Jean-Paul Clément : Chateaubriand, *Grands Écrits politiques*, Paris, Imprimerie nationale, 1993.

92.

Jean Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 369-380.

93.

Essai, préface, p. 23.

94.

Tout n'est pas réglé pour autant, car il faut encore combiner cette conception moderne de l'histoire comme progrès avec la vision chrétienne, voire avec les enseignements de l'Église. On en trouve un indice dans la volonté d'assurer que les découvertes les plus récentes viennent confirmer la chronologie de Moïse (*ibid.*, p. 57, note de la nouvelle édition de l'*Essai*).

95.

Chateaubriand, *Mémoire d'Outre-Tombe*, *op. cit.*, t. II, p. 922, et voir *infra*, p. 207-208.

96.

Lucien Febvre, dans la préface de *Le Problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais* (1942), Paris, Albin Michel, 1968, p. 15 : « Le problème est d'arrêter avec exactitude la série des précautions à prendre, des prescriptions à observer pour éviter le péché des péchés, le péché entre tous irrémissible : l'anachronisme. »

97.

Agnès Verlet, *Les Vanités de Chateaubriand*, Genève, Librairie Droz, 2001, notamment p. 328-329, qui montre comment le concept de Vanités peut éclairer l'écriture des *Mémoires d'Outre-Tombe*.

98.

Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Avant-propos, *op. cit.*, t. I, p. 2.

99.

Claude Reichler, « Raison et déraison des commencements », *op. cit.*, p. 179.

100.

Chateaubriand, *Vie de Rancé*, in *Œuvres romanesques et voyages*, *op. cit.*, t. I, p. 989.

101.

Michel de Certeau, *Psychanalyse et histoire*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 2002, p. 78.

102.

Chateaubriand, *Vie de Rancé*, *op. cit.*, p. 989.

103.

Id., Préface générale à l'édition des *Œuvres complètes* de 1826.

104.

Volney, *Les Ruines*, Genève, Slatkine Reprints, 1979. Voir Jean Gaulmier, *L'Idéologue Volney, 1757-1820. Contribution à l'histoire de l'orientalisme français*, Genève, Slatkine Reprints, 1980.

105.

Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, édition critique de J. Gaulmier, Paris, La Haye, Mouton, 1959, p. 22. On peut relever que, si Volney a vu Baalbek, il n'a en revanche jamais visité Palmyre.

106.

Id., *Les Ruines*, *op. cit.*, p. 9.

107.

Ibid., p. 13.

108.

Ibid., p. 79.

109.

Ibid., p. 78.

110.

Ibid., p. 79.

111.

Ibid., p. 93 et 86.

112.

Volney, *Leçons d'histoire*, Avertissement de l'auteur, présenté par J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, p. 84.

113.

Id., *Tableau du climat et du sol des États-Unis* (1803), in *Œuvres 2*, Paris, Fayard, 1989, p. 21.

114.

Chateaubriand, *Études historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1842, t. I, p. 1.

115.

Ibid., p. 2.

116.

Ibid., p. 1.

117.

Ibid., p. 2.

118.

Ibid., p. 12.

119.

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* Paris, Garnier-Flammarion, 1981, préface de François Furet, p. 41. La première partie du livre parut en 1835, la seconde en 1840.

120.

Françoise Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993, p. 27.

121.

A. de Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux États-Unis*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1957, t. V, lettre au comte Molé, citée p. 26.

122.

Chateaubriand, lettre du 11 janvier 1835 (inédite), citée *in* Fr. Mélonio, *Tocqueville et les Français*, *op. cit.*, p. 55.

123.

Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, I, p. 61.

124.

Ibid., I, p. 65.

125.

Ibid., II, p. 399.

126.

Ibid., I, p. 57.

127.

Ibid., I, p. 69.

128.

Ibid., I, p. 71.

129.

Ibid., II, p. 399.

130.

Ibid., I, p. 62.

Chapitre 4. Mémoire, histoire, présent

1.

Voir *supra*, chapitre 3, p. 92.

2.

Lorenz von Stein, cité par Reinhart Koselleck, *Le futur passé,* Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 180.

3.

Les Lieux de mémoire, sous la dir. de Pierre Nora, III, *Les France*, 1, Paris, Gallimard, 1993, p. 11-32.

4.

1789. La commémoration (volume collectif, Paris, Gallimard, 1999) réunit les articles parus dans *Le Débat* sur le bicentenaire de la Révolution française. Patrick Garcia, *Le Bicentenaire de la Révolution française. Pratiques sociales d'une commémoration*, Paris, CNRS Éditions, 2000.

5.

Voir *infra*, p. 163-165.

6.

Voir *supra*, p. 104-105.

7.

Les Lieux de mémoire, *op. cit.*, III, 1.

8.

Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, 3 vol.

9.

Ibid., t. III, p. 431. Voir *supra*, p. 24.

10.

Parmi bien d'autres possibles, citons un historien, observateur engagé dans son siècle, Eric Hobsbawm : *« Very few people would deny that an epoch in world history ended with the collapse of the Soviet bloc and the Soviet Union, whatever we read in the events of 1989-91. A page in history has been turned »* (*On History*, Londres, Abacus Book, 1998, p. 311).

11.

Carol Gluck, « 11 septembre. Guerre et télévision au 21e siècle », *Annales HSS*, 1, 2003, p. 135-162. Carol Gluck propose une histoire-témoignage de la « guerre contre le terrorisme »

menée par les États-Unis à travers une « ethnographie » des médias. Attentive à la mise en récit instantanée de la guerre, elle ne s'arrête pas sur l'autocommémoration immédiate constitutive de l'événement.

12.

Plutarque, *Vies parallèles,* préfacé par Fr. Hartog, Paris, Gallimard, 2002, p. 35-36. « Entrer dans son avenir à reculons », la formule est de Valéry.

13.

R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 43.

14.

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 19.

15.

Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe,* 44, 5, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1951, t. II, p. 922.

16.

Voir *supra*, p. 12-17.

17.

Sur la longévité de l'*historia magistra,* voir R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 37-62.

18.

Fr. Hartog, préface à Plutarque, *Vies parallèles*, *op. cit.*, p. 26-27.

19.

Id., « Du parallèle à la comparaison », in *Plutarque : Grecs et Romains en question,* textes rassemblés par P. Payen, *Entretiens de St. Bertrand de Comminges*, 1998, p. 162-166. Levent Yilmaz, *La Querelle des Modernes. Temps, nouveauté et histoire dans la Querelle des Anciens et des Modernes*, thèse EHESS, 2002 (à paraître, Gallimard, 2004).

20.

Voir *infra*, p. 176-185.

21.

Giovanni Lista, *Le Futurisme*, Paris, Terrail, 2001, p. 29, 30 et 38.

22.

Jean Fourastié, *Les 30 Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979. On y trouve un double constat : celui des progrès, mais surtout celui que c'en est désormais fini.

23.

Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 135.

24. Horace, *Épîtres*, 1, 4, 13.

25. Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 3, 3-4.

26. Goethe, *Second Faust,* v.9381. Voir Pierre Hadot, « “Le présent seul est notre bonheur”, la valeur de l’instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, 133, 1986, p. 71.

27. Franz Rosenzweig, lettre du 5 février 1917, citée par Stéphane Mosès, *L’Ange de l’histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 89.

28. Pascal, *Pensées*, 172 (Brunschvicg).

29. Éric Michaud, « Le présent des avant-gardes » (étude à paraître).

30. André Gide, *L’Immoraliste*, Paris, Mercure de France, 1961, p. 60.

31. En plusieurs occasions, Lucien Febvre répond à Valéry, lui abandonnant l’histoire sans vie et lui reprochant d’ignorer l’histoire vivante (1941) : voir *Combats pour l’histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 24, 102 et 423.

32. « Aux lecteurs », *Annales d’histoire économique et sociale*, 1, 1929 : « Tandis qu’aux documents du passé, les historiens appliquent leurs bonnes vieilles méthodes éprouvées, des hommes de plus en plus nombreux consacrent, non sans fièvre parfois, leur activité à l’étude des sociétés et des économies contemporaines : deux classes de travailleurs faites pour se comprendre et qui, à l’ordinaire, se côtoient sans se connaître. »

33. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 124-125 et 127.

34. Id., présentation de la revue *Les Temps modernes*, 1945. Encore répété dans *Les Mots* : « Je prétends sincèrement n’écrire que pour mon temps. »

35. Id., *Les Mots,* Paris, Gallimard, 1964, p. 210.

36.

H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 17.

37.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 374.

38.

Voir *supra*, p. 25 et 36.

39.

Pierre Clastres, *La Société contre l'État,* Paris, Éd. de Minuit, 1974 ; Jacques Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

40.

Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme,* Paris, Gallimard, 1999.

41.

Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 178-182.

42.

Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 263.

43.

Dans l'analyse que donne Guy Debord du « temps spectaculaire », comme « temps pseudo-cyclique consommable », il est encore indiqué que, dans le temps spectaculaire, « le passé domine le présent » (*La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967, p. 130).

44.

T.S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Londres, 1957, p. 69.

45.

Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, p. 554.

46.

Helga Nowotny, *Le Temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps*, traduit par S. Bollack et A. Masclet, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1992.

47.

P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 268.

48.

Emmanuel Kant, *Le Combat des facultés*, cité par R. Koselleck, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 50. Sur l'historisation de l'événement, avant même qu'il ne se produise, on peut songer, dans un autre registre, au film de Woody Allen, *Bananas* (1971), où on doit assister à l'assassinat en direct d'un président.

49.

Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 27-63.

50.

Voir *infra*, p. 196-197.

51.

Jean Favier et Daniel Neirinck, « Les archives », in *L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, sous la dir. de Fr. Bédarida, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 89-110. Fr. Hartog, « Archives. La loi, la mémoire, l'histoire », *Le Débat,* 112, 2000, p. 45-48. Pour une présentation de l'ensemble du dossier, voir Sophie Cœuré et Vincent Duclert, *Les Archives*, Paris, La Découverte, 2001.

52.

La norme de référence est celle de la communication immédiate des documents, mais les décrets d'application de la loi de 1979 ont fixé des délais pour certaines archives : 30 ou 60 ans (pour les documents contenant des informations mettant en cause la vie privée ou intéressant la sûreté de l'État ou la défense nationale). En 1995, le rapport Braibant proposait de ramener ces délais à 25 et 50 ans.

53.

Nul ne pouvait alors savoir qu'il serait libéré de la prison de la Santé pour raisons médicales, en septembre 2002. Mais l'émoi provoqué par sa libération – relevant uniquement de l'application d'une disposition nouvelle de la loi – montre bien qu'il restera jusqu'à sa mort le contemporain de son crime. Mais nous aussi.

54.

Voir *infra*, p. 215. Henry Rousso, *La Hantise du passé*, entretien avec Philippe Petit, Paris, Textuel, 1998, p. 12-47.

55.

André Fermigier, *La Bataille de Paris : des Halles à la Pyramide. Chroniques d'urbanisme*, Paris, Gallimard, 1991, p. 54. La suite des chroniques données par Fermigier au *Nouvel Observateur*, puis au *Monde*, permet de suivre la défaite des Halles et l'émergence progressive du thème du patrimoine.

56.

A. Fermigier, *ibid.*, p. 149.

57.

Voir le dossier « L'utopie Beaubourg dix ans après », *Esprit,* 123, 1987. Geneviève Gallot, « Le Centre Pompidou, une utopie épuisée », *Le Débat,* 98, 1998, p. 102.

58.

Voir *infra*, p. 164-165.

59.

Mona Ozouf, in *1789*, *La Commémoration*, *op. cit.*, p. 322.

60.

Étienne François, « Nation retrouvée, Nation à *contrecœur*. L'Allemagne des commémorations », *Le Débat*, 78, 1994, p. 62-70. *Deutsche Erinnerungs-Orte*, sous la dir. de E. François et H. Schulze, Munich, Beck, 2001-2002.

61.

Faire de l'histoire, Paris, Gallimard, 1974, t. I, p. IX et XI.

62.

Thucydide, 1, 20-21.

63.

Pierre Nora, « Mémoire collective », in *La Nouvelle Histoire*, sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, Paris, Retz, 1978, p. 400-401.

64.

Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel, 1994, p. 296. Marie-Claire Lavabre, « Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire », *Raison présente*, 128, 1998, p. 47-56.

65.

Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1997, p. 135.

66.

Ibid., p. 189.

67.

Ibid., p. 166.

68.

J. Thiénot, *Rapport sur les études historiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p. 356.

69.

Pierre Nora, « Le retour de l'événement », in *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. I, p. 225 et 227.

70.

Id., *Les Lieux de mémoire*, I, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XLI.

71.

Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite ? Variations sur un vertige*, Paris, Gallimard, 2001. Pour l'auteur, l'accélération est « une réalité partielle, donc un concept utile, mais à condition d'en relativiser les manifestations et de comprendre que l'essentiel de la nouveauté ne réside pas dans cette mobilité accrue de notre civilisation, mais plutôt dans une discordance croissante entre tous les rythmes qui tissent notre devenir » (p. 137). Nous retrouverons plus loin ce thème de la discordance.

72.

Voir *supra*, chap.3, p. 85. R. Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 51-52.

73.

Lothar Baier, *Pas le temps*, Arles, Actes Sud, 2002.

74.

Pierre Nora, « Pour une histoire au second degré », *Le Débat*, 122, 2002, p. 27.

75.

Id., « Ernest Lavisse : son rôle dans la formation du sentiment national », *Revue historique*, juillet-septembre 1962, repris dans *Lieux de mémoire*, *op. cit.*, I, p. 247-289.

76.

Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*, in *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, p. 759.

77.

P. Nora, « Pour une histoire au second degré », *op. cit.*, p. 30.

78.

Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, traduit par D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975.

79.

Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1954, t. III, p. 1029.

80.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), Paris, PUF, 1961, en particulier le chapitre 2 qui analyse l'idée de durée. Auditeur des cours de Bergson, Péguy placera au centre de sa réflexion la « révolution bergsonienne ». De Péguy, Bergson dira qu'il a connu sa « pensée essentielle ».

81.

Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1992, t. III, p. 1176-1178. Le manuscrit a été rédigé entre 1912 et 1913. François Bédarida, « Histoire et mémoire chez Péguy », *Vingtième siècle*, 73, 2002, p. 101-110.

82.

Ch. Péguy, « À nos amis, à nos abonnés », in *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1988, t. II, p. 1309.

83.

Id., *Clio*, *op. cit.*, p. 1205.

84.

Il en existe plusieurs traductions ; voir, en dernier lieu, Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001. Sur Benjamin et Péguy, Hella Tiedemann-Bartells, « La mémoire est toujours de la guerre, Benjamin et Péguy », in *W. Benjamin et Paris*, sous la dir. de H. Wismann, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 133-145.

85.

Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX^e^ siècle. Le livre des passages*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 478.

86.

Hannah Arendt, « Walter Benjamin. 1892-1940 », cité par Étienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot Rivages, 1999, p. 36-37.

87.

Ernest Lavisse, *Histoire de France contemporaine, depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*, Paris, Hachette, 1922, p. 511, 515 et 551.

88.

P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, I, *op. cit.*, p. XXIII.

89.

Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 95. Sur l'importance du jeu passé/présent, Olivier Dumoulin, *Marc Bloch*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, p. 264-276.

90.

Marcel Gauchet, in *Les Lieux de mémoire,* II, *La Nation*, 1, Paris, Gallimard, 1986, p. 285.

91.

François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

92.

Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, in *Œuvres complètes*, Paris, M. Lévy, 1868, t. IV, p. 145.

93.

Carine Fluckiger, « Le Moyen Âge domestiqué. Les historiens narrativistes et la couleur locale », *Équinoxes*, 16, 1996, p. 27-37.

94.

Fr. Hartog, « L'œil de l'historien et la voix de l'histoire », *Communications*, 43, 1986, p. 55-69.

95.

Jules Michelet, « Préface de l'Histoire de France », in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1974, t. IV, p. 13 *sq.*

96.

F. Braudel, *L'Identité de la France*, *op. cit.*, t. I, p. 9.

97.

Fr. Hartog, *Le 19^e^ Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, nouvelle éd., Paris, Éd. du Seuil, 2001.

98.

Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris, Hachette, 1875, introduction, p. 2.

99.

F. Braudel, *L'Identité de la France*, *op. cit.*, t. II, p. 431.

100.

Gabriel Monod, *Revue historique*, 1, 1876, éditorial.

101.

L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, *op. cit.*, avant-propos, p. V.

102.

P. Nora, *Lieux de mémoire*, *op. cit.*, II, 1, p. 327.

103.

Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1960, t. II, p. 921 et 935.

104.

Lucien Febvre, « L'histoire dans le monde en ruines », *Revue de synthèse historique*, février 1920, p. 4.

105.

Avant sa mort, Marc Bloch cherchait à cerner une *originalité* française au moyen de la comparaison (« Il n'y a pas une histoire de France, il y a une histoire de l'Europe »). Dans son cours du Collège de France, en 1945-1946 et 1947, Lucien Febvre s'employa à cerner

l'émergence d'une conscience nationale (*Honneur et Patrie*, texte établi, présenté et annoté par Thérèse Charmasson et Brigitte Mazon, Paris, Perrin, 1996).

106.

Georges Duby et Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, Paris, Armand Colin, 1958. Mais, en 1987, Duby participe à l'*Histoire de France* publiée par Hachette, centrée sur le politique, dont il signe le premier volume, *Le Moyen Âge de Hugues Capet à Jeanne d'Arc, 987-1460.*

107.

Charles Péguy, *L'Argent suite*, in *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 883. Henri-Irénée Marrou, « De la logique de l'Histoire à une Éthique de l'historien », *Revue de métaphysique et de morale*, 54, 1949, p. 248-272.

108.

François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995.

109.

F. Braudel, *L'Identité de la France, op. cit.*, t. I, p. 16.

110.

Ibid., p. 18.

111.

Histoire de la France, sous la dir. d'André Burguière et Jacques Revel, Paris, Éd. du Seuil, 1989, préface, p. 18 et 19. Les « caractères originaux » sont évidemment une discrète allusion à Marc Bloch.

112.

Voir, par exemple, *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, sous la dir. de J. Boutier et D. Julia, Paris, Éditions Autrement, 1995.

113.

Christian Amalvi, « Le 14-Juillet », in *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, I, p. 423-434.

114.

Ch. Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1992, t. III, p. 1083-1084.

115.

Jean-Michel Leniaud, *L'Utopie française. Essai sur le patrimoine*, Paris, Éd. Mengès, 1992, p. 115-150 ; voir *infra*, chap.5.

116.

P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, III, 1, p. 29.

117.

Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.

118.

P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, III, 1.

119.

Essais d'ego-histoire, Paris, Gallimard, 1987.

120.

Henry Rousso, « L'historien, lieu de mémoire, hommage à Robert Paxton », in *Vichy, l'événement, la mémoire, l'histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p. 453-480, où il montre comment Paxton est devenu « une sorte de lieu de mémoire ».

121.

Voir *infra*, chap.5, p. 195-196.

122.

Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité historique*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 1986, p. 277 : « Nous entendons par contingence à la fois la possibilité de concevoir l'événement autre et l'impossibilité de déduire l'événement de l'ensemble de la situation antérieure. »

123.

Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 313. Bernard Lepetit, « Le présent de l'histoire », in *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 295-298.

124.

Voir *L'Europe entre cultures et nations*, sous la dir. de Daniel Fabre, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1996, qui explore, en Europe, les trois termes patrimoine, identité, nation.

125.

Sur le rapport entre le patrimoine et le présent, voir *infra*, chapitre 5, p. 205-206.

126.

Il s'agit de Beck à Munich, Basil Blackwell à Oxford, Critica à Barcelone, Laterza à Rome et Bari, Le Seuil à Paris. Les livres sont publiés simultanément dans les différents pays. À ce jour, dix-neuf titres ont paru.

127.

Voir, autour de cette question, le débat qui se poursuit dans la revue *Vingtième siècle. Revue d'histoire* : Nicolas Roussellier, 38, 1993, p. 106-108 ; Jean-Pierre Rioux, « Pour une histoire de l'Europe sans adjectif », 50, 1996, p. 101-110 ; Jean-Clément Martin, « Pour une histoire "principielle" de l'Europe », 53, 1997, p. 124-128 ; et le dossier « Apprendre l'histoire de l'Europe », fruit d'un colloque qui, selon les termes mêmes de J.-P. Rioux, devait « poser les principes de précaution scientifique, qui doivent entourer le volontarisme », 71, 2001.

128.

J. Le Goff, préface. Cette page est reproduite dans tous les volumes de la collection.

129.

Voir les stimulantes réflexions du médiéviste Patrick J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Chapitre 5. Patrimoine et présent

1.

La nouvelle direction regroupe les Monuments historiques, l'Inventaire général, l'Archéologie, à quoi s'ajoute une Mission ethnologique avec un Conseil du patrimoine ethnologique. Isac Chiva a été l'initiateur de cette politique. Voir Daniel Fabre, « L'ethnologie devant le monument historique », in *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, sous la dir. de D. Fabre, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2000, p. 8-9.

2.

L'Abus monumental, sous la présidence de Régis Debray, Paris, Fayard, 1998, en particulier R. Debray, « Le monument ou la transmission comme tragédie », p. 11-32. Il y avait eu déjà Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

3.

Selon une enquête du ministère de la Culture sur l'image du patrimoine à l'issue de l'année du Patrimoine : en 1979, le patrimoine évoque surtout des biens matériels, relatifs à la propriété privée. Après 1980, plus d'un tiers des Français le comprennent comme « richesses nationales, culturelles, artistiques et autres » : voir Hervé Glevarec et Guy Saez, *Le Patrimoine saisi par les associations*, Paris, La Documentation française, 2002, p. 26.

4.

Olivier Godard, « Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité : analyse de la catégorie de patrimoine naturel », *Revue économique*, 41, 2, 1990, p. 239.

5.

Jean-Pierre Babelon et André Chastel, « La notion de patrimoine », *Revue de l'art*, 49, 1980, p. 5-32 ; Marc Guillaume, *La Politique du patrimoine*, Paris, Galilée, 1980. Ensuite, les publications se sont multipliées, notamment : André Chastel, « La notion de patrimoine », in *Les Lieux de mémoire*, II, *La Nation*, 2, Paris, Gallimard, 1986, p. 405-450 ; Françoise Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Éd. du Seuil, 1992 ; Roland Recht, *Penser le patrimoine. Mise en scène et mise en ordre*, Paris, Hazan, 1998 ; en dernier lieu, Jean-Michel Leniaud, *Les Archipels du passé. Le patrimoine et son histoire*, Paris, Fayard, 2002 (du même, *L'Utopie française, op. cit.*).

6.

Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire,* Paris, Gallimard, 1999, p. 215 et, surtout, « Entre l'invisible et le visible : la collection » (1978), repris dans *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 15-59.

7.

Jean Davallon, « Le patrimoine : une filiation inversée », *EspacesTemps*, 74/75, 2000, p. 7-16.

8.

Voir *supra*, chap.2, p. 75.

9.

Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris, Gallimard, 1995, p. 106-109.

10.

J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 42. Le souverain capétien se donne comme « héritier de la couronne du Christ ».

11.

Patrick J. Geary, *Le Vol des reliques au Moyen Âge. Furta sacra*, traduit par P.-E. Dauzat, Paris, Aubier, 1993.

12.

Marc Bourdier, « Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon », *Genèses*, 11, 1993, p. 82-110.

13.

Nicolas Fiévé, « Architecture et patrimoine au Japon : les mots du monument historique », in *L'Abus monumental*, *op. cit.*, p. 333.

14.

C'est le titre d'un texte de l'architecte italien Camillo Boito, publié en 1893, où il tente de définir une position intermédiaire entre celle illustrée par Viollet-le-Duc – «Restaurer un

édifice, ce n'est pas l'entretenir, le réparer ou le refaire, c'est le rétablir dans un état complet qui peut n'avoir jamais existé à un moment donné » (*Dictionnaire de l'architecture*) – et celle de Ruskin – conserver absolument, jusqu'à la ruinification s'il le faut ; voir J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 186-188.

15.

Masahiro Ogino, « La logique d'actualisation. Le patrimoine au Japon », *Ethnologie française*, XXV, 1995, p. 57-63.

16.

Yan Thomas relève que le vocabulaire du droit archaïque romain ne distingue pas nettement les personnes et les choses : le *patrimonium* signifie le « statut légal du *pater* », c'est-à-dire une espèce de prolongement social de sa personne (« *Res*, chose et patrimoine », *Archives de philosophie du droit*, 25, 1980, p. 422). Claudia Moatti, « La construction du patrimoine culturel à Rome aux I^{er} siècle av. et I^{er} siècle ap. J.-C. », in *Memoria e Identità. La cultura romana costruisce la sua imagine*, sous la dir. de Mario Citroni, Florence, 2003, p. 79-96.

17.

Raymond Chevallier, *L'Artiste, le Collectionneur et le Faussaire. Pour une sociologie de l'art romain*, Paris, Armand Colin, 1991.

18.

Christian Jacob, « Lire pour écrire : navigations alexandrines », in *Le Pouvoir des bibliothèques*, sous la dir. de M. Baratin et Ch. Jacob, Paris, Albin Michel, 1996, p. 47-56.

19.

Au lendemain du retour de la papauté à Rome. Fr. Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, *op. cit.*, p. 25. Sur Rome et le temps, hier et aujourd'hui, voir Claudia Moatti, *Roma,* Arles, Actes Sud, 1997.

20.

Roland Mortier, *La Poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, Droz, 1974, p. 15-16, et les commentaires d'Alain Schnapp, « Vestiges, monuments, ruines : l'Orient face à l'Occident », in *Le Disciple et ses maîtres*, sous la dir. de L. Bansat-Boudon et J. Scheid, *Le Genre humain*, 37, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 173-174.

21.

Pausanias, 9, 36, 5.

22.

Ibid., 1, 26, 4 ; voir Fr. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 151-158.

23.

Guizot crée la charge d'inspecteur des Monuments historiques, d'abord confiée à Ludovic Vitet, et que Prosper Mérimée occupe à partir de 1834. L'inspecteur est celui qui « classe » les monuments comme « historiques ».

24.

Sur Pausanias, voir *Pausanias, Travel and Memory in Roman Greece*, édité par S. Alcock, J. Cherry et J. Elsner, Oxford, Oxford University Press, 2001.

25.

Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, traduit par D. Wieczorek, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p. 56, 49 et 47. Le livre a été redécouvert en ces années-là. Sur Riegl, voir les remarques de Daniel Fabre, « Ancienneté, Altérité, Autochtonie », in *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2000, p. 196-204. Jean-Philippe Antoine, *Six rhapsodies froides sur le lieu, l'image et le souvenir*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 258-289 (sur A. Riegl).

26.

Res Gestae Divi Augusti, 20, 1-5 (édition de Jean Gagé, Paris, Les Belles Lettres, 1977).

27.

Roland Sablayrolles, « Espace urbain et propagande politique : l'organisation du centre de Rome par Auguste (*Res Gestae*, 19 à 21) », *Pallas*, 28, 1981, p. 61 et 68.

28.

Suétone, *Vie de Vespasien*, 8.

29.

Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 150-151.

30.

Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p. 643.

31.

François Loyer, « Les échelles de la monumentalité », in *L'Abus monumental*, *op. cit.*, p. 187.

32.

Sénatus-consulte proclamé en 44-56 après J.-C., cité par Alain Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, Éditions Carré, 1993, p. 334.

33.

Yan Thomas, « Les ornements, la cité, le patrimoine », in *Images romaines*, Paris, Presses de l'École normale, 2001, p. 263-283.

34.

Ibid., p. 275.

35.

Ibid., p. 283.

36.

A. Schnapp, *La Conquête du passé*, *op. cit.*, p. 334.

37.

Y. Thomas, « Les ornements, la cité, le patrimoine », *op. cit.*, p. 282.

38.

J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 69.

39.

J. Babelon et A. Chastel, « La notion de patrimoine », *op. cit.*, p. 13, et les remarques de J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 67.

40.

Louis Aubin Millin, *Antiquités nationales ou recueil de Monuments pour servir à l'histoire générale et particulière de l'Empire français, tels que tombeaux, inscriptions, statues, vitraux, fresques… tirés des Abbayes, Monastères, Châteaux et autres lieux devenus Domaines nationaux*, Paris, 1790. Voir Françoise Bercé, « La conservation des monuments, une mesure d'exception », in *L'Abus monumental*, *op. cit.*, p. 169.

41.

Cicéron, *Académiques*, 1, 3, 9. Voir Cl. Moatti, *La Raison de Rome*, *op. cit.*, p. 121 *sq.*

42.

Renaldo Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford, Blackwell, 1969.

43.

R. Mortier, *La Poétique des ruines en France*, *op. cit.*, p. 30.

44.

Pétrarque, *Lettres familières, IV-VII*, traduit par A. Longpré, Paris, Les Belles Lettres, 2002, note, p. 473.

45.

Ibid., 6, 2, p. 252.

46.

Ibid., p. 250. Invitant à la promenade, c'est-à-dire à la lecture, mais aussi à la réformation de soi, la description est également encadrée par des réflexions philosophiques et religieuses, où le Christ apparaît en « citadelle de la vérité ». Il ne saurait être évidemment question de quitter cette citadelle.

47.

C.R. Ligota, « From Philology to History : ancient Historiography between Humanism and Enlightenment », in *Ancient History and the Antiquarian*, Londres, The Warburg Institute, 1995, p. 108.

48.

Ibid. Voir Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, traduit par J. Tellez, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 41.

49.

Philippe Coarelli, dans Le Pogge, *Les Ruines de Rome, De varietate fortunae, livre 1,* traduit par J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. XLVI.

50.

Le Pogge, *ibid.*, 14, 20-25, p. 70.

51.

A. Riegl, *Le Culte moderne des monuments*, *op. cit.*, p. 12-13 et 59-53 ; A. Schnapp, *La Conquête du passé*, *op. cit.*, p. 122 ; Sabine Forero-Mendoza, *Le Temps des ruines. Le goût des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, p. 68-70.

52.

Fr. Choay, *L'Allégorie du patrimoine, op. cit.*, p. 41.

53.

A. Schnapp, *La Conquête du passé*, *op. cit.*, p. 125.

54.

Francis Haskell et Nicholas Penny, *Pour l'amour de l'antique. La statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*, traduit par Fr. Lissarague, Paris, Hachette, 1988, p. 23.

55.

K. Pomian, « Musée et Patrimoine », in *Patrimoines en folie,* sous la dir. de H.-P. Jeudy, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 186.

56.

Françoise Choay, Avant-propos à A. Riegl, *Le Culte moderne des monuments*, *op. cit.*, p. 13.

57.

Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 440 (de l'édition Garnier).

58.

Ibid., p. 441.

59.

Montaigne, *Journal de Voyage*, Paris, PUF, 1992, p. 111.

60.

Fr. Rico, *Le Rêve de l'humanisme*, *op. cit.*, p. 19.

61.

Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes*, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. «Hautes Études », 2001, p. 49.

62.

Ibid., p. 51.

63.

J.W. Goethe, *Voyage en Italie*, traduit par J. Porchat, Paris, Bartillat, 2003, p. 170.

64.

Fr. Hartog, « Faire le voyage d'Athènes : J. J. Winckelmann et sa réception française », in *Winckelmann et l'antique*, Entretiens de la Garenne Lemot, Nantes, 1995, p. 127-143. Voir l'excellent livre d'Élisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, Paris, PUF, 2000, p. 121-188.

65.

Évangile selon Jean 1,46 (traduction de J. Grosjean). Ce sont les paroles de Philippe à Nathanaël qui ne veut d'abord pas croire que Jésus de Nazareth est le Messie.

66.

J.J. Winckelmann, *Histoire de l'Art*, traduction de 1789, t. III, p. 263. Voir aussi la description du Torse du Belvédère : « Je déplore l'irrémédiable altération de cet Hercule, après être parvenu à en saisir la beauté. […] Mais l'art nous montre combien nous pouvons encore apprendre de ce qui reste encore et avec quel œil l'artiste doit considérer ces vestiges » (cité par É. Décultot, *Johann Joachim Winckelmann*, *op. cit.*, p. 277).

67.

R. Schneider, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts*, Paris, Hachette, 1910.

68.

Édouard Pommier, *L'Art de la liberté*, Paris, Gallimard, 1991, p. 74.

69.

Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda*, Paris, Macula, 1989, p. 88, 89 et 105.

70. Cicéron, cité par Quatremère de Quincy, *ibid.*, p. 116.

71. Quatremère de Quincy, *ibid.*, p. 103.

72. *Ibid*., p. 97.

73. Sur Pirro Logorio, voir A. Schnapp, *La Conquête du passé*, *op. cit.*, p. 125-126.

74. Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda*, *op. cit.*, p. 116.

75. *Ibid.*, p. 105.

76. H. Jansen, libraire et traducteur de Winckelmann, cité par Édouard Pommier, « Winckelmann et la vision de l'antiquité dans la France des Lumières et de la Révolution », *Revue de l'art*, 1988, p. 9. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré : essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.

77. Pour reprendre le titre d'un chapitre du livre d'É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *op. cit.*, p. 93-166.

78. É. Pommier, *ibid.*, p. 142 et 143.

79. *Ibid.*, p. 153-166.

80. *Ibid*., p. 156.

81. *Ibid*., p. 157.

82. *Ibid*., p. 160.

83. *Ibid.*, p. 163.

84. Abbé Grégoire, cité par J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 87.

85.

É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *op. cit.*, p. 453 et 454.

86.

Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art* (1815), Paris, Fayard, 1989, p. 48. Voir R. Schneider, *Quatremère de Quincy*, *op. cit.*, p. 179-197. Carine Fluckiger, « L'investissement affectif de l'objet historique (Winckelmann, Quatremère de Quincy et Augustin Thierry) », article à paraître.

87.

Quatremère de Quincy, *Considérations…*, *op. cit.*, p. 48.

88.

Dominique Poulot, « Alexandre Lenoir et les musées des Monuments français », in *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, II, 2, p. 497-531. Id., *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, Paris, Gallimard, 1997, p. 285-339.

89.

É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *op. cit.*, p. 371-379.

90.

D. Poulot, *Musée, nation, patrimoine*, *op. cit.*, p. 305.

91.

Jules Michelet, « À M. Edgar Quinet », in *Le Peuple*, Paris, Flammarion, 1974, p. 67-68.

92.

Fr. Hartog, « Faire le voyage d'Athènes… », *op. cit.*, p. 141.

93.

La formule est de François Puthod de Maisonrouge, cité par J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 85.

94.

Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, in *Essai sur les Révolutions – Génie du christianisme*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1978, p. 459 et 460.

95.

Ibid., p. 802, 799 et 939.

96.

Marcel Proust dans une lettre à Mme Strauss, cité par J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 180.

97.

Voir *supra*, p. 144-152.

98.

Barrès, cité par J.-M. Leniaud, *Les Archipels du passé*, *op. cit.*, p. 232.

99.

J.-M. Leniaud, *ibid.*, p. 287 et 298.

100.

Willibald Sauerländer, « Erweiterung des Denkmalbegriffs ? », in *Denkmal-Werte-Gesellschaft. Zur Pluralität des Denkmalbegriffs*, sous la dir. de Wilfried Lipp, New-York/Francfort, Campus, 1993, p. 120-149 ; Robert Hewison, *The Heritage Industry. Britian in a Climate of Decline*, Londres, Methuen, 1987.

101.

Anne Cauquelin, « Un territoire-musée », *Alliage*, 21, 1994, p. 195-198.

102.

Fr. Choay, Avant-propos à Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments*, *op. cit.*, p. 9.

103.

La conférence d'Athènes fut réunie à l'initiative de la Commission internationale pour la coopération intellectuelle de la SDN et du Conseil international des musées : voir *infra*, p. 198.

104.

Gérard Althabe, « Productions des patrimoines urbains », in *Patrimoines en folie*, *op. cit.*, p. 270.

105.

Le Monde, 4 septembre 2002.

106.

Rapport au nom de la commission des affaires culturelles, familiales et sociales, 18 avril 1996.

107.

Le nombre des édifices protégés est passé de 24 000 en 1960 à 44 709 en 1996.

108.

Daniel Fabre, « L'histoire a changé de lieux », in *Une histoire à soi*, sous la dir. d'A. Bensa et D. Fabre, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 32 et 33.

109.

H. Glevarec et G. Saez, *Le Patrimoine saisi par les associations*, *op. cit.*, p. 129-193.

110.

Ibid., p. 263.

111.

Isabelle Vinson a soutenu, en 2001, un DEA à l'EHESS sur « Le concept de patrimoine international : théorie et praxis ».

112.

Mouchir Bouchenaki et Laurent Lévi-Strauss, « La notion de monument dans les critères du *Patrimoine de l'humanité* de l'Unesco », in *L'Abus monumental*, *op. cit.*, p. 121-129.

113.

Koïchiro Matsuura, « Éloge du patrimoine culturel immatériel », *Le Monde*, 11 septembre 2002.

114.

Un décret interministériel de 1967 officialise la notion de « parc naturel régional » ; voir J. Davallon *et al.*, *L'environnement entre au musée*, Lyon, PUL/MC, 1992, p. 64-66, où est rappelé le rôle de Georges-Henri Rivière. Il existait déjà une loi du 21 avril 1906 sur la « protection des sites et des monuments naturels de caractère artistique ».

115.

L'appellation « écomusée » est forgée en 1971. Octave Debary, *La Fin du Creusot ou l'Art d'accommoder les restes*, Paris, Éd. du CTHS, 2002.

116.

Max Querrien, « Écomusées », *Milieux*, 13, 1983, p. 24-25. Président de la Caisse des Monuments historiques, M. Querrien avait rédigé, en 1982, un rapport adressé au ministre de la Culture intitulé « Pour une nouvelle politique du Patrimoine ».

117.

Alain Desvallées, « L'écomusée : musée degré zéro ou musée hors les murs », *Terrains*, 5, 1985, p. 84-85.

118.

Max Querrien, *Les Monuments historiques demain*, Direction du Patrimoine, 1987, p. 265. Quels monuments préserver pour demain ? L'argumentaire de ce colloque, organisé en 1984, partait de l'écart entre la demande sociale et les moyens disponibles. Puis M. Querrien notait qu'au sortir d'une période de grande mutation, et alors même que les menaces de destruction se faisaient plus nombreuses et plus irrémédiables, se manifestait une prise de conscience de la signification du patrimoine pour notre avenir, l'interprétant comme « le sursaut salutaire d'une collectivité désireuse de construire lucidement son futur en rétablissant le lien entre passé, présent et avenir » (p. 7).

119.

Pour le diagnostic d'une ethnologue, voir Françoise Zonabend, *La Mémoire longue*, Paris, Jean-Michel Place éditeur, 1999, p. 9 : « Dans les années 1970, la société française commence

à prendre conscience des formidables changements qu'a provoqués la croissance économique des années d'après-guerre. La modernisation des campagnes entraîne un déplacement des populations vers les villes, et l'on assiste dans l'un et l'autre lieu à la fin d'un certain genre de vie : les solidarités traditionnelles, laïques ou religieuses, se rompent, les savoirs artisanaux et techniques disparaissent, les particularismes régionaux et communaux se délitent. Le monde où l'on a vécu, que nos aïeuls ont connu, bascule vers un *monde que nous avons perdu*. »

120.

Pour reprendre le titre de l'enquête dirigée par Alban Bensa et Daniel Fabre, citée *supra*, note 108.

Conclusion. La double dette ou le présentisme du présent

1.

Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, 34, 9, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1951, t. II, p. 477.

2.

Ibid., 44, 5, p. 922, voir *supra*, chapitre 3, p. 99.

3.

Ibid.

4.

Ibid., 44, 7, p. 933 ; 44, 9, p. 939.

5.

Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, in *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade », 1992, t. III, p. 1428.

6.

Id., *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, *ibid.*, p. 1206.

7.

John Gillis, « The Future of European History », *Perpectives : American Historical Association Newsletter*, 34, 4, 1996, p. 5. *Le Monde* du mercredi 8 août 1945 titrait : « Une révolution scientifique. Les Américains lancent leur première bombe atomique sur le Japon. »

8.

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, traduit par J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1990. Sur le principe de précaution, les ouvrages et articles se sont multipliés ; on peut se reporter commodément à Philippe Kourilsky et Geneviève Viney, *Le Principe de précaution*, Rapport

au Premier ministre, Paris, Odile Jacob, 2000 (avec bibliographie), ainsi qu'à *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, sous la dir. d'Olivier Godard, Paris, MSH et INRA, 1997. Du même Olivier Godard, « De l'usage du principe de précaution en univers contreversé », *Futuribles*, février-mars 1999, p. 37-60.

9.

François Ewald, « Le retour du Malin génie. Esquisse d'une philosophie de la précaution », *in* O. Godard, *Le Principe de précaution…*, *op. cit.*, p. 119 ; Rapport Kourilsky-Viney, *op. cit.*, p. 274-275.

10.

Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 213, où il propose la maxime d'un catastrophisme rationnel : « Obtenir une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation, à un accident près. »

11.

H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 417.

12.

Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, traduit par F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976-1991.

13.

H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 42.

14.

Ibid., p. 49.

15.

Ibid., p. 416, 423 et 40.

16.

Paul Ricœur, *in* Rapport Kourilsky-Viney, *op. cit.*, p. 274 ; H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 42 : « Notre impératif s'extrapole vers un avenir calculable qui forme la dimension inachevée de notre responsabilité. »

17.

H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 424.

18.

Id., *Pour une éthique du futur*, traduit par S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 1998, p. 102.

19.

Jonas précise que « nous n'avons pas à rendre des comptes à l'homme à venir, mais à l'idée de l'homme qui est telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde » (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 95). Il s'agit d'un impératif ontologique.

20.

Rapport Kourilsky-Viney, *op. cit.*, p. 213. *Le Monde* rapporte, dans son édition du 25 avril 2003, que le président de la République s'est prononcé pour l'inscription du principe de précaution dans la Charte de l'environnement. Ce texte en cours d'élaboration aura valeur constitutionnelle.

21.

Ibid., p. 253-276.

22.

« Satisfaire les besoins de développement des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs » (article 1er de la loi de 1995).

23.

Jean-Charles Hourcade, « Précaution et approche séquentielle de la décision face aux risques climatiques de l'effet de serre », *in* O. Godard, *Le Principe de précaution…*, *op. cit.*, p. 293.

24.

François Ewald, *in* O. Godard, *ibid.*, p. 99-126.

25.

Id., « Vers un État de précaution », *Revue de philosophie et de sciences sociales,* 3, 2002, p. 221-231.

26.

Ibid., p. 111.

27.

Ibid., p. 117.

28.

Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique », *Esprit*, 1995, *Le Juste*, p. 65.

29.

Yan Thomas, « La vérité, le temps, le juge et l'historien », *Le Débat*, 102, 1998, p. 27.

30.

Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002, p. 134-136. Dans son allocution commémorant la rafle du Vél' d'Hiv', le 16 juillet 1995, Jacques Chirac, président de la République, parle de « dette imprescriptible ».

31.

Henri Berestycki, « La conquête du hasard », in *À la recherche du réel*, Association Droit de suite, mai 2001, p. 22.

32.

François Rachline, « Qu'arrive-t-il au présent ? », *ibid.*, p. 18. Rachline présente une interprétation positive, sinon optimiste, de la crise du présent.

33.

Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, traduit par A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989, p. 10. Lawrence Langer, *Admitting the Holocaust. Collected Essays,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

34.

Voir *supra*, p. 15.

Index

Accélération, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 n.71.
Achille, 1, 2, 3, 4, 5.
ALBERTI, L.B., 1.
Allemagne, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Amérique, 1, 2-3, 4, 5, 6.
Anacharsis, 1, 2, 3.
ANAXIMANDRE, 1.
Anciens et Modernes, 1, 2, 3, 4, 5.
Annales, 1, 2, 3, 4, 5.
Archives, 1-2, 3.
ARENDT, H., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
ARIÈS, Ph., 1, 2, 3.
Athènes, 1, 2.
Attente, 1-2.
AUERBACH, E., 1, 2.
Auguste, 1, 2, 3.
AUGUSTIN (saint), 1, 2-3, 4, 5, 6.

BAINVILLE, J., 1.
BARRÈS, M., 1, 2.
BARTHÉLÉMY, J.-J., 1.
BENJAMIN, W., 1, 2-3.
BENVENISTE, É., 1 n.57, 2.
BERESTYCKI, H., 1.
BERGSON, H., 1, 2, 3.
Berlin, 1, 2-3.
BIONDO, Fl., 1.
BLOCH, M., 1, 2, 3.
BOURDIEU, P., 1.
BOSSUET, 1.

Braudel, F., 1, 2, 3, 4, 5, 6-7.
Brèche, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.
Burguière, A., 1.

Centre Georges Pompidou, 1.
Certeau, M. de, 1, 2.
Char, R., 1, 2.
Charte d'Athènes, 1.
Charte de Venise, 1.
Chateaubriand, F.-R. de, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16.
Cicéron, 1, 2, 3, 4, 5.
Commémoration, 1-2, 3-4, 5.
Conservation, 1, 2, 3, 4.
Constantin, 1, 2, 3, 4, 5.
Cook (capitaine), 1, 2, 3.

Daniel, 1-2.
Démodocos, 1-2, 3.
Detienne, M., 1, 2.
Dette, 1, 2-3, 4, 5.
Devin, 1, 2, 3.
Duby, G., 1, 2.
Dupront, A., 1.
Dupuy, J.-P., 1, 2.

Écomusée, 1, 2-3.
Ego-historien (historien, lieu de mémoire), 1.
Environnement, 1, 2, 3.
Éphémère, 1, 2, 3.
Essai historique (Chateaubriand), 1-2, 3, 4, 5.
Études historiques (Chateaubriand), 1, 2.
Événement, 1-2, 3, 4, 5, 6.
Ewald, F., 1-2.
Exode, 1-2.

FABIAN, J., 1.
FABRE, D., 1.
FEBVRE, L., 1, 2, 3, 4, 5, 6.
FOUCAULT, M., 1, 2.
François I^er^, 1.
FUKUYAMA, F., 1, 2.
FURET, F., 1, 2.
FUSTEL DE COULANGES, N.-D., 1-2, 3.
Futurisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

GIDE, A., 1.
GOETHE, J.W. von, 1, 2.
GUIZOT, F., 1.

HALBWACHS, M., 1-2, 3.
HALÉVY, D., 1.
Halles (les), 1.
Héritage, 1-2, 3, 4, 5.
HÉRODOTE, 1, 2, 3, 4, 5.
Histoire de l'Europe, 1-2.
Histoire du Salut (ou ordre chrétien du temps), 1-2.
Histoire héroïque, 1-2, 3.
Histoire nationale, 1, 2, 3-4, 5-6, 7.
Histoires universelles, 1-2, 3 n.55.
Historia magistra, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20.
Historien, lieu de mémoire, 1-2 ; *voir* Egohistorien.
Identité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 n.41.
Imitation, 1, 2, 3, 4.
Imprescriptibilité, 1, 2-3.

Japon, 1-2.
Jésus-Christ, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
JONAS, H., 1-2, 3.

KOSELLECK, R., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

LAFITAU, J.-F., 1-2.
LANZMANN, Cl.,16.
LAVISSE, E., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9.
LE GOFF, J., 1, 2, 3.
LEFORT, Cl., 1-2, 3, 4, 5.
LENCLUD, G., 1.
LENOIR, A., 1-2.
LEVI, P., 1.
LÉVI-STRAUSS, Cl., 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.
Liberté des modernes, 1-2.
Lieux de mémoire (Les), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16.

MALRAUX, A., 1, 2, 3.
Maori, 1-2.
MARINETTI, F.T., 1, 2, 3, 4.
Mémoire, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.
Mémoire collective, 1-2.
MICHELET, J., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
1789 : 1, 2, 3, 4, 5.
1830 : 1, 2, 3, 4.
1889 : 1, 2.
1914 : 1, 2, 3, 4.
1968 : 1, 2, 3.
1989 : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
2001 (11 septembre) : 116, 1, 2, 3 n.11.
Mitterrand, F., 1, 2, 3.
MONOD, G., 1, 2, 3.
MONTAIGNE, M. de, 1, 2, 3, 4, 5-6.
Monument historique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
MORTIER, R., 1.
Mur de Berlin, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Musée, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10.
Musée des Monuments français, 1-2.

Napoléon Ier, 1.
Nation, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11.
Neufchâteau, F. de, 1.
Nora, P., 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.

Odyssée, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7.
Oubli, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21.

Papon, M., 1, 2.
Parallèle, 1, 2, 3.
Pascal, Bl., 1.
Patrimoine, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7.
Paul (saint), 1.
Pausanias, 1-2.
Péguy, Ch., 1-2, 3, 4, 5, 6.
Pétrarque, F., 1-2, 3.
Plutarque, 1, 2, 3.
Pogge (Le), 1-2, 3.
Pomian, K., 1, 2.
Pommier, É., 1.
Pompidou, G., 1.
Présentisme, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 n.28.
Principe de précaution, 1, 2-3, 4.
Principe responsabilité, 1-2, 3.
Progrès, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24.
Proust, M., 1, 2, 3.

Quatremère de Quincy, A. Ch., 1-2, 3-4, 5.
Querrien, M., 1.

Raphaël, 1-2.
Régénération, 1, 2.

Régimes d'historicité, 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 n.57.
Reliques, 1, 2.
Renaissance, 1-2, 3, 4.
Renovatio, 1, 2, 3, 4.
Restaurer, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
REVEL, J., 1, 2.
Révolution française, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14.
RICŒUR, P., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
RIEGL, A., 1.
ROLIN, O., 1.
ROLLIN (abbé), 1, 2.
Rome, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10.
ROUSSEAU, J.-J., 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9.
ROUSSO, H., 1.
Ruines, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

SAHLINS, M., 1, 2, 3, 4-5.
SARTRE, J.-P., 1, 2-3.
Sauvage, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10.
Scythes, 1-2.
Sirènes, 1-2.

Témoin, 1, 2.
Temps chrétien, 1-2, 3, 4, 5, 6 ; *voir* Histoire du Salut.
Testament, 1-2, 3, 4.
Théodoric, 1.
THIERRY, A., 1, 2, 3.
THOMAS, N., 1, 2 n.36.
THOMAS, Y., 1, 2, 3.
THUCYDIDE, 1, 2, 3.
TOCQUEVILLE, A. de, 1-2, 3, 4.
Touvier, P., 1.
Trace, 1, 2, 3, 4.
Trésor national vivant, 1.

Ulysse, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8.
Unesco, 1, 2, 3, 4, 5-6.

VALÉRY, P., 1, 2, 3, 4, 5.
VALLA, L., 1, 2.
VARRON, 1, 2, 3, 4.
Versailles, 1.
VIOLLET-LE-DUC, 1.
VOLNEY, 1-2, 3, 4.
Voyage en Amérique (Chateaubriand), 1, 2, 3-4.

WINCKELMANN, J.-J., 1-2, 3, 4, 5.

YERUSHALMI, Y.H., 1, 2.

La notion de régime d'historicité dessine l'espace de travail ou l'horizon de questionnement de la plupart des études que j'ai publiées depuis plus de dix ans. Celles qui ont fourni la trame de cet essai ont été très largement remaniées et augmentées. Ce sont :

« Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales ESC*, 6, 1983, p. 1256-1263.

« Premières figures de l'historien en Grèce : historicité et histoire », in *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, sous la dir. de N. Loraux et C. Mirales, Paris, Belin, 1998, p. 123-141.

« Les Anciens, les Modernes, les Sauvages ou le temps des Sauvages », in *Chateaubriand, le tremblement du temps*, sous la dir. de J.-Cl. Berchet, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1994, p. 177-200.

« Temps et histoire. "Comment écrire l'histoire de France ?"», *Annales HSS*, 6, 1995, p. 1219-1236.

« Fustel de Coulanges d'un siècle à l'autre », préface à la nouvelle édition de *Le XIX^e^ Siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Éd. du Seuil, 2001.

« Patrimoine et histoire : les temps du patrimoine », in *Patrimoine et Société*, sous la dir. de J.-Y. Andrieux, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 3-17.

L’auteur

François Hartog est historien, directeur d’études à l’École des hautes études en sciences sociales. Il travaille sur l’historiographie ancienne et moderne.

Il a publié, notamment :

Le Miroir d’Hérodote (1980), nouvelle édition, Gallimard, 1991, coll. « Folio », 2001.

Mémoire d’Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Gallimard, 1996.

L’Histoire, d’Homère à Augustin, Préfaces des historiens et textes sur l’histoire, réunis et commentés par Fr. Hartog, traduits par M. Casevitz, Éd. du Seuil, 1999.

Histoire, Altérité, Temporalité (en turc), Dost, Ankara, 2000.

Plutarque, *Vies parallèles*, volume dirigé et préfacé par Fr. Hartog, Gallimard, coll. «Quarto », 2001.

Le XIX^e^ Siècle et l’Histoire. Le cas Fustel de Coulanges, nouvelle édition, Éd. du Seuil, 2001.

Table of Contents

La librairie du xxie siècle
Copyright
Dédicace
Table des matières
Ordres du temps, régimes d'historicité
    Les brèches
    Du Pacifique à Berlin
    Histoires universelles
    Régimes d'historicité
Ordre du temps 1
    Chapitre 1 - Des îles d'histoire
        Le régime héroïque
        Du mythe à l'événement
        Le travail du malentendu : de l'événement au mythe
        Anthropologie et formes de temporalité
    Chapitre 2 - Ulysse et Augustin : des larmes à la méditation
        Chaque jour est un premier jour
        Les larmes d'Ulysse
        Les Sirènes et l'oubli
        Ulysse n'a pas lu Augustin
    Chapitre 3 - Chateaubriand : entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité
        Le voyage du jeune Chateaubriand
        «Historia magistra vitae »
        La malle américaine
        L'expérience du temps
        Temps du voyage et temps dans le « Voyage »
        Les ruines
Ordre du temps 2
    Chapitre 4 - Mémoire, histoire, présent
        Les crises du régime moderne
        La montée du présentisme

Les failles du présent
Mémoire et Histoire
Histoires nationales
Commémorer
Le moment des « Lieux de mémoire »
Chapitre 5 - Patrimoine et présent
Histoire d’une notion
Les Anciens
Rome
La Révolution française
Vers l’universalisation
Le temps de l’environnement
Conclusion – La double dette ou le présentisme du présent
Notes
Index
L’auteur